

50009

50.009

XXXIII. KÖTET

1947.

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

SZERKESZTIK

POZSONYI FRIGYES

ÉS

VAJDA GYÖRGY MIHÁLY

BUDAPEST, 1948.

EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MŰZEUM-KÖRÚT 6.

ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Szerkesztik a Magyar Filozófiai Társaság választmányának megbízásából: Pozsonyi Frigyes és Vajda György Mihály. A kiadásért Vajda György Mihály felel. A folyóiratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek az alábbi címre küldendők: Dr. Pozsonyi Frigyes, Budapest, XI., Orlay-utca 2/b. III. 2. — Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 16 forint; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják. Előfizetni lehet a Társaság pénztárosánál: Lányi Ottó, Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8 (Gólyavár).

Postatakarékpénztári csekk számla: 906 (Magyar Filozófiai Társaság).

TARTALOM.

Ertekezések.

	Oldal
<i>Szemere Samu</i> : Filozófia és demokrácia	1
<i>Révész Géza</i> : A zsenialitás problémája	8
<i>Kövendi Dénes</i> : Az eleai gondolat	16

Szemle.

<i>Szalai Sándor</i> : Gondolat és anyag	27
<i>Pozsonyi Frigyes</i> : Evidencia és igazság	28
<i>Harsányi János</i> : A filozófiai tévedések logikai alkata	33
<i>Horváth Barna</i> : A jogi gondolkozás útjelzői	39
<i>Scholtz Kornél</i> : Realitás és idealitás, „van” és „legyen” a jogban	43

Ismertetések, bírálatok.

<i>Russell, Bertrand</i> : History of Western Philosophy (Bartók Gy.) —	
<i>Smith, Norman Kemp</i> : The Philosophy of David Hume (Bartók Gy.) —	
<i>Hardie, C. D.</i> : Background to Modern Thought (Scholtz K.) —	
<i>Kruszkov, V. Sz.</i> : O ruszkoj klasszicseszkoj filozsofiji XIX. vjeka (Kováts Gy.) —	
<i>Fogarasi Béla</i> : Marxizmus és logika (Lengyel L.) —	
<i>Kraft, Victor</i> : Mathematik, Logik und Erfahrung (Pozsonyi F.) —	
<i>Camus, Albert</i> : Le mythe de Sisyphe (Ponyi I.) —	
<i>Joad, C. E. M.</i> : The Future of Morals (Vajda Gy. M.) —	
<i>Hegedűs Géza</i> : Az emberi méltóság (Vajda Gy. M.) —	
<i>Pound, Roscoe</i> : Social control through law (Scholtz K.) —	
<i>Guillaume, Paul</i> : Introduction à la psychologie (Lénárd F.) —	
<i>Lavelle, Louis</i> : La philosophie française entre les deux guerres (Ponyi I.)	45—56

FILOZÓFIA ÉS DEMOKRÁCIA.*

Írta: SZEMERE SAMU.

Ifjú demokráciánk sokféle kérdés feltevésére készítet, amely rá akar eszméltetni arra, hogy minő következmények folynak a demokrácia eszméjéből, milyen lehetőségeket nyit, milyen magatartást követel az új állami és társadalmi forma a különböző életvonatkozásokban. Gyakorlati területeken az újonnan jelentkező problémák kézzelfoghatóbbak. Így pl. a nevelés terén nyilvánvaló, hogy a demokratikus életforma kialakulása új nevelési eszményeket, új iskolaszervezetet, új nevelőket, részben új módszereket követel. De a gyakorlatiségtől távolabbbfekvő, az étellel kevésbé láthatóan érintkező területeken már a kérdés feltevése is nehézségbe ütközik. Ezt érezzük, amikor a filozófia és demokrácia viszonyát akarjuk vizsgálni. Tudjuk ugyan, hogy a filozófia is az étlettől, a legtágabb értelemben vett étlettől, nyer ihletet; az a filozófia, amelyet, bármily vékony hajszáleken át, nem az élet nedvei táplálnak s amely nem hat vissza termékenyítően az életre, idegenszerűen érint s nem is tarthat igényt érdeklődésünkre: másrészt azonban a filozófia mégis mintegy fölötte lebeg az életnek, elvontságaitól szinte elválaszthatatlan „a disztancia pátosza”: csak halkán visszhangzik bennük az élet zajos mozgalmassága és csak halványan tükröztetik az élet tarka színességét. Annál jogosultabb a kérdés: miként befolyásolja a demokrácia a filozófia életét? Van-e sajátos demokratikus filozófia, illetőleg milyen lehet a filozófia a demokratikus életformában? S. milyen magatartást vár a demokrácia a filozófustól?

Nem feladatunk itt a demokrácia eszméjének beható elemzése s nincs is reá szükségünk. Megelégedhetünk annak a vonásának kiemelésével, amely ebben az összefüggésben fontos; ez pedig az, hogy a demokrácia-életető eleme a szabadság. Nyilvánvaló, hogy a demokrácia légköre kedvező a filozófia számára, a filozófia csak benne virágozhatik igazán, mert csak a demokrácia biztosítja a szabad, félelemmentes gondolatnyilvánítást, amely a filozófiai szellem kibontakozásának egyik alapfeltétele. A filozófia és demokrácia e kapcsolata annyira kézenfekvő, annyira magától értetődő, hogy szinte feleslegesnek látszik rámutatni. Mégis szólunk róla, mert oly korszak után, amely a leggyászosabb példáját nyújtotta a szabadgondolat bilincsbeverésének, fokozatosan kívánatos annak tudatosítása, hogy a filozófiai szabadság nem egyszerűen ölünkbe hullott, elidegeníthetetlen ajándék, hanem eszmény, amelynek megvalósulását sohasem érezhetjük véglegesen biztosítottnak, örök emberi jog, amelyen az életérdekek bonyodalmas küzdelmeiben mégis könnyen esik sérelem s amely felett éberén kell őrködni, csakúgy, mint a demokrácia egész rendszere felett.

A filozófiai szabadság, a félelemmentes gondolatnyilvánítás annál is inkább magára vonja az elmélkedő figyelmét, mert a filozófia történetének egészét tekintve, csak kevés olyan korszakot találunk, amelyben a gondolkodás szabadsága teljességgel érvényesült, úgyhogy azt lehet mondani: a filozófiai szabadság eddigelé inkább kivétel volt, semmint szabály. Innen az olyan tanítások gyakorisága, amelyek homlokukon hordják a megalkuvásnak, az elfojtásban félretorzult igazságnak áruló vonásait, innen azok a csendes és kevésbé csendes tragédiák, amikor brutális hatalmi eszközökkel hallgattatják el a szót, vagy a gondolkodók testi megsemmisítésével próbálják magát az eszmét is megsemmisíteni. Csak néhány kimagasló példát említünk.

* Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság évi közgyűlésén 1947 június 24-én.

Már a Kr. e. V. században Athénben, ahol pedig egészben gondolatszabadság volt, istentelenséggel vádolták és súlyos pénzbírságra ítélték *Anaxagorast* s csak Perikles befolyása mentette meg a halálbüntetéstől. Ugyancsak az istentelenség vádja miatt kellett *Protagoras*nak, a nagy szofistának is menekülnie Athénből. A hetvenéves *Sokrates* is az *ἀσέβεια*-nak és az ifjúság megrontásának vádjával terheltlen állott bírái előtt; a halálos ítéletet nyugodtan fogadta abban a tudatban, hogy az igazságkeresés szabadságáért, a filozófiai szabadságért, meghalni is érdemes. A középkor nem ismerte a filozófiai szabadságot, a filozófia a teológia szolgálatában állott. Minden szabadabb megmozdulás súlyos következményeket vont maga után. Így a tapasztalat nagy elvi jelentőségét felismerő *Roger Bacon* a XIII. században hosszantartó börtönbüntetést szenvedett új tudományos törekvéseiért. A filozófiának ez az alárendeltsége érteti meg az ú. n. kettős igazság tanának létrejöttét, amely szerint az ész megismeréséből eredő filozófiai igazság és a kinyilatkoztatásra támaszkodó teológiai igazság homlokegyenest ellenkezhetnek egymással. Valószínűleg a XII. században keletkezett ez a tanítás, de erősen dívott az újkorhoz átvezető, ú. n. átmeneti időben is. Így pl. *Pomponazzi* a XVI. században a természetes ész alapján Aristotelesszel egyetértően vallja a lélek halandóságát, de ugyanakkor magáévá teszi az egyház tanítását is, hogy a lélek halhatatlan. Az ilyen, az igazság logikai lényegének ellentmondó kettősség elfogadása olykor szinte feltárása az ellentétes indítékok között hányódó lélek meghasonlottságának; gyakran azonban a megfélemedett gondolkodás kibúvója oly következmények elkerülésére, amelyeket a megtorló hatalom zúdíthatna az igazhitűség ellen vétőre. A kettős igazság tanának nyomaival az újkori századokban is találkozunk egészen *Locke*ig és *Leibniz*ig. *Lord Bacon* a diplomata finomságával különböztet tudományos megismerés és vallásos megismerés között s nem nyugtalankodik a kettőnek esetleges ellentmondásossága miatt. A lelki bonyodalmakat nem kedvelő filozófus megtalálja a kellő formulát a dolgok szép elrendezésére. Az ember néha az ész csónakjából átszáll az egyház hajójába. Csak éppen az az érzésünk, hogy ebben az elrendezésben több a hűvös ész, mint az őszinteség: a filozófus engedményt tesz a hatalomnak. — Ily engedmény megtagadásáért a filozófiai szabadság vértanúja lett *Giordano Bruno* 1600-ban. Nem valamilyen pozitív hitért, nem is valamely dogma megtagadásáért halt meg, hanem új filozófiai igazságok hirdetéséért: tragikus áldozataként egy egyenlőtlen küzdelemnek, amelyben az egyén. a maga új világnézetét hirdetve, szembeáll a régi világnézetet képviselő hatalommal s elbukik ennek jól megszervezett anyagi erejével szemben. Másként reagál *Descartes* a hatalomra. Ő sem hozott értelmi áldozatot oly meggyőződés színlelésével, amelyet valójában nem vallott, de nem is akart összeütközésbe kerülni a hatalommal. Óvakodik tehát minden olyan kérdés feszegetésétől, amellyel kihívhatná az államot vagy egyházat. Amikor pedig tudomására jutott, hogy *Galileit* perbe fogta az inkvizíció a kopernikusi tanítás mellett való állásfoglalása miatt, a megriadt filozófus nem adja ki új természetfilozófiáját tartalmazó, már kiadásra kész munkáját. *Spinoza* elszántabb. Korán levonta filozófusi mivolta következményeit, pedig sajátos viszonyai között ez kiátkoztatást, társtalanságot, majdnem társadalmon kívüli helyzetet jelentett. Mégis vállalta ezt az állapotot, mert így vélte biztosíthatni filozófiai szabadságát. De a filozófiai szabadság — *Spinoza* esete mutatja legjobban — nem lehet egyoldalú. A filozófus félelem nélkül, az igazság és őszinteség szellemében írta meg műveit, de a közvélemény, a tudományos közvélemény sem érlelődött még odáig, hogy be is fogadja őket. Midőn a „Teológiai-politikai traktátus” megjelenése után híre ment, hogy *Spinoza* egy újabb művet készül közzéadni, egyházi és világi tényezők összefogtak, hogy az államhatalommal eltiltassák az új mű megjelentetését. *Spinoza* jobbnak látta lemondani főművének, az „Etiká”-nak, kiadásáról, s az csak halála után látott napvilágot. Így festett a filozófiai szabadság Európá-

nak akkoriban legszabadabb országában. — A XVIII. században nyilvánosan elégették *Rousseau* „*Emile*”-jét Párizsban „A savoyai vicarius hitvallomása” miatt, s „*Contrat Sociale*”-jét Genfben; a filozófus pedig földönfutóvá lett s csak évek múltán térhetett vissza Franciaországba. *Buffon* kénytelen volt visszavonni a föld keletkezéséről a „*Histoire Naturelle*”-ben (1749) kifejtett hipotézisét és vallomást tenni a bibliai teremtetéstörténet mellett. (V. ö. I. B. Bury: *A History of Freedom of Thought*. London. 177. l.). *Wolffot*, a nagyhirű racionalista gondolkodót, I. Frigyes Vilmos száműzte Poroszországból szabadelvű tanításaiért és csak Nagy Frigyes trónralépte után foglalhatta el ismét hallei tanszékét. *Kantnak* is alkalma volt megtapasztalni filozófiai szabadságának korlátozását. „*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*” c. műve miatt II. Frigyes Vilmos intelemben részesítette az agg filozófust, aki szerinte némely alapvető vallási tanításnak eltorzítására és lebecsülésére használja fel filozófiáját. Figyelmezteti, hogy a jövőben tartózkodjék az effélettől, mert különben reá nézve kellemetlen rendelkezésekre kell elkészülnie. S az aggastyán meghunyászkodik s ünnepélyesen kijelenti, hogy ezentúl mind előadásaiiban, mind írásaiiban tartózkodik majd minden, a vallást érintő nyilatkozattól. S említsük meg *Fichte* esetét is. Egy vallásfilozófiai dolgozatában némelyek ateizmust véltek felfedezni. Erről megindul a hajsza ellene. Több német fejedelem is beleszól a vitába s a filozófus példás megbüntetését követeli, azzal fenyegetődzve, hogy eltiltják alattvalóikat a jénai egyetem látogatásától, ahol ateisztikus tanok métyelének vannak kitéve. A weimari herceg elrendeli a vizsgálatot *Fichte* ellen. A filozófus önrzetesen visszautasítja az ateizmus vádját, de hangjával maga ellen ingerli a weimari titkos tanácsot. A per vége az, hogy *Fichte* kénytelen otthagyni jénai tanszékét. Még a XIX. század második felében is *Strauss*, *Renan*, *Büchner* állásukat vesztik tudományos, ill. filozófiai tanításaiért, s kis híja ugyanez a sors érte volna *Häckelt* is. (V. ö. Bury, id. m. 198. l.)

Mindezekkel a példákkal azt a tényt akarjuk illusztrálni, hogy a filozófiának a maga története folyamán szinte állandóan számolnia kellett a szabad megnyilatkozását korlátozó hatalmakkal. A demokráciától a filozófiai szabadság biztosítását várjuk; a demokrácia teljességéhez lényegesen hozzátartozik a filozófiai szabadság is.

Azt kérdezhetjük mármost: mily értelemben befolyásolja a demokrácia a filozófiát? Elsősorban oly befolyásolásra gondolhatunk, hogy a demokrácia a maga eszmetartalmával determinálja a filozófusok gondolkodását. Ilyenmű befolyás lehetősége csakugyan feltevéseink közé tartozik, mint ahogy általában azt hisszük, hogy egy kor kulturális élete, tehát társadalmi és politikai viszonyai is, hatással vannak a gondolkodókra. A filozófiatörténeti kutatásnak egyik módszertani elve az efféle hatások nyomozása. S a gondolkodás történetének szemlélete igazolja is ezt a feltevést. Így pl. *John Locke* demokratikus szellemű államfilozófiáját megérteti a korabeli Anglia állami életének tényleges demokratizálódása. A viszony elmélet és valóság között persze nem mindig az, hogy az elmélet mintegy tükrözése a gyakorlati valóságnak. Sokszor inkább az ellentétesség viszonya áll fenn: a gyakorlati valósággal való elégedetlenség készíti a gondolkodókat új társadalmi eszmény alkotására, amely mindazon jogok megvalósításával kecsegtet, amelyeket a tényleges állapot megtagad az emberek többségétől. Mutatják ezt a XVIII. század francia felvilágosodásának írói, akik egyébként társadalmi és politikai eszményeik rajzában bőven merítettek az angol felvilágosodás eszmekincséből. A magyar demokráciának is keresnie kell a maga filozófiai tisztázását, mégpedig nemcsak eszmei általánosságban, hanem akként, hogy problémái hozzásimulnak az adott történeti helyzethez sajátos jogi és szociális vívmányaival és további követelményeivel. A demokrácia mint élő valóság csak lépésről-lépésre haladhat, de a filozófiai elmélkedés igyekszik áttekinteni az elvek és következmé-

nyek egész rendszerét, igyekszik számbavenni a demokrácia szellemének minden életterületre való kisugárzását, s ha az élet megtermékenyíti az elmékedést, másfelől az elmékedés is termékenyen hat vissza az életre. Az első tehát, amit a filozófia-demokrácia viszonylatban várhatunk, a demokráciának mint életformának filozófiai átvilágítása.

Más kérdés, hogy e szűk problémakörön túl a filozófiának tág, sokágú problémarendszere, amely mint minden más kornak, a mi korunknak gondolkodót is foglalkoztatja, miképpen viszonylik a demokráciához. A filozófiának e problémarendszere tudvalevőleg mindig nagyjában ugyanaz, csak a hangsúlybeli elosztás benne más és más az egyes korokban, s a problémák megoldásai is, bár minden kor a maga tudományából, a maga kultúrájából vett felszereléssel dolgozik rajtuk, tipikusan visszatérnek. Feltehető-e mármost, hogy a demokrácia a filozófiának csak egy bizonyos irányában találja legmegfelelőbb filozófiai kifejezését? Illetőleg: lényege szerint a demokrácia közelebb áll-e az egyik filozófiai irányhoz, mint a másikhoz? Hogy a filozófia történetében vissza-visszatérő állásfoglalás-típusokkal példázzunk: vajjon a demokrácia szellemének inkább megfelel-e teszem a realizmus, mint az idealizmus, inkább a materializmus, mint a spiritualizmus, inkább a racionalizmus, mint az irracionizmus, inkább az optimizmus, mint a pesszimizmus, s így tovább? Ezekre a kérdésekre a filozófia történetéből merített tanulságok és a filozófia lényegének vizsgálata alapján akarunk feleletet adni.

A filozófia története azt mutatja, hogy nincs egyetlen olyan korszaka, amikor csupán egyféle filozófia uralkodott volna. Még az olyan korokban is, amelyek világszemlélete viszonylag a legegységesebb, a filozófiai elmékedés különböző irányokban mozog, s ez a különbözőség nemcsak finom árnyalatokban, hanem gyakran szélső ellentétségekből nyilvánul. Így pl. a középkorban, amikor a filozófia általában vallásos szellemű s az egyház tanításától való eltérés könnyen a heterodoxiának nem éppen veszélytelen vádját vonhatta maga után, a skolasztika mellett, amely az egyház tanításainak filozófiai eszközökkel való igazolását keresi, ott látjuk a misztikát, amely egyéni jámborság kifejezője s amelyben a megismerés célja az istenséggel való benső egyesüléshez vezetni az egyént. Az universalia vitájában szöges ellentétékként állnak egymással szemben az általános fogalmaknak valóságos létet tulajdonító realizmus és az universalékat csak szavaknak, flatus vocis-nak tekintő nominalizmus. Aquinói Tamás és Duns Scotus, a későbbi középkor két legnagyobb gondolkodója, alapvető problémáikban homlokegyenest ellenkező álláspontot foglalnak el. Az észmegismerés és a vallási kinyilatkoztatás viszonyára nézve Aquinói Tamás azt vallja, hogy a kettő összhangba hozható egymással. Duns Scotus azt, hogy a kettő divergál, hit és tudás között ellentmondás van, a teológiát és a filozófiát tehát teljesen el kell választani egymástól. Az akarat és értelem viszonyának kérdésében Aquinói Tamás azt tanítja, hogy az értelem az elsőbbség, az akarat elhatárolás az ész belátásától függ; Duns Scotus szerint az akarat az elsőbbség, az akarat irányítja értelmi folyamatainkat is. Aquinói Tamás szerint az igaz magasabbrendű a jónál, Duns Scotus szerint a jó magasabbrendű az igaznál. A determinizmus és indeterminizmus ellentéte belevetítődik az isteni értelem és akarat viszonyának értelmezésébe is. Aquinói Tamás szerint az isteni akaratot determinálja bölcsesége: megparancsolta a jót, mert annak ismerte meg; Duns Scotus szerint valami azért jó, mert Isten megparancsolta. — Az újkori gondolkodás története is ebből a szempontból igen tanulságos helyzeteket mutat. Egy nagy gondolkodó új princípiumok felfedezésével új korszakot nyit; akik utána jönnek, az ő alapvetésén indulnak; s mégis eredményeikben messze távoznak a mestertől és egymástól is. Így pl. Kant kritikai elve és idealisztikus szemlélete megtermékenyítette a gondolkodók egész sorát, de rendszereik, bizonyos alapvető princípiumok hasonlósága mellett is, lénye-

gesen eltérnek egymástól, sőt egyesek — Hegel és Schopenhauer — mint szélső ellentétek állnak szemben egymással. A kanti filozófia alapelveinek felújítása a XIX. század harmadik harmadában, az újkantianizmus néven ismert filozófiai áramlat, amely egy ideig Németországban uralkodó volt és más nemzetek körében is tért hódított, ugyancsak nem egységes értelmű. Igen különböző, egymástól nagyon is elütő árnyalatok alkalmazzák Kant kritikai elvét, egészen ellentétes irányok is. Metafizikusok és metafizika-ellenesek, idealisták és realisták, abszolutisták és relativisták, pszichologisták és logisták, valóság-filozófusok és értékfilozófusok egyaránt kapják az újkantianus megjelölést.

Ezek a példák, amelyek egyébként jól ismert történeti tényekre utalnak, azt sejtetik, hogy a filozófiához szükségszerűen hozzátartozik sokalakúsága. Ezt a szükségszerűséget a filozófiai gondolkodás természetének elemzésével is lehet igazolni.

A filozófiát sokféleképp határozták meg története folyamán s e sokféleség egyik magyarázatra szoruló vonása a filozófia mivoltának. A leggyakoribb, nyilván a klasszikus filozófiai rendszerekről elvont definíció az, hogy a filozófia világképet ad, azaz egységes felfogást a világról mint egészről s benne az emberről és rendeltetéséről. Ez a definíció még nem hatol a dolog mélyére, mintegy csak egy első benyomást rögzít meg, de azért mégis egy nagyon lényeges vonást emel ki, amely a filozófiának e legrepresentatívabb jelenségeit megkülönbözteti pl. a tudománytól. Ez a vonás pedig az, hogy a filozófia tárgya a világ mint egész, szemben a tudományokkal, amelyek mindegyike tudvalevőleg a jelenségeknek csak egy-egy körülhatárolt csoportjával foglalkozik. Nem mond ellent ennek a megállapításnak az a tény, hogy a filozófiai elmélkedés részjelenségekre is irányulhat, így pl. a kultúra egy-egy területére, művészetre, erkölcsiségre, jogra, nyelvre; ezért beszélünk művészetbölcseletről, erkölcsbölcseletről, jogbölcseletről, nyelvbölcseletről stb.; sőt még szűkebbkörű tárgyra is irányulhat, mint pl. amikor Simmel a halál metafizikájáról, vagy Goethéről, Michelangelóról, Rembrandtról elmélkedik. A filozófus ugyanis szűkebbkörű tárgyát is egyetemes összefüggésbe helyezi, egyetemes elvek alapján világítja meg, vagyis az „egész”-nek szemszögéből értelmezi. Már ebből is sejthetjük, hogy a filozófus beállitottsága tárgyához más, mint a tudományos gondolkodóé; a különbséget úgy fejezhetjük ki, hogy a tudós magyaráz, a filozófus pedig értelmez. A magyarázás és értelmezés logikai alkatának különbségét más összefüggésben fejtegettem. (L. a „Tudományos gondolkodás és filozófiai gondolkodás” c. tanulmányt *Filozófiai Tanulmányok* c. munkámban, Bp. 1941. 6—26. ll.) E vizsgálódás részleteire itt nem terjeszkedem ki, a lényegre mindjárt sor kerül. De előbb még hadd mutassak rá arra, hogy a filozófus beállitottsága még azért is más, mint a tudósé, mert a megismeréstől nemcsak értelmi, hanem érzelmi és akarati szükségleteinek kielégítését is várja. A filozófus magatartása nemcsak elméleti, hanem egyben értékelő és célkitűző. A világkép, amelyet ad, nemcsak világmegismerés és -szemlélet, hanem világ- és élet-értékelés s eszményalkotás is.

Ezzel eljutottunk ahhoz a ponthoz, amely tárgyunk szempontjából döntő fontosságú: ahhoz a felismeréshez, hogy a filozófiai gondolkodásban az egyéni tényezőknek is irányító szerepe van. A tudományos gondolkodást objektívnak mondjuk, mert sajátja minden szubjektivitásnak, tehát egyéni hajlam, előszeretet, érzelem, értékelés, meggyőződés érvényesülésének kizárása. A filozófiai gondolkodásban a szubjektivitásnak ez a kiküszöbölése lehetetlen. Bármennyire öncélú — θεωρητικὴ εἰς ἑαυτὴν — a filozófiai szemlélődés, bármennyire csupán tudományosan igazolt, egyetemes érvényű fogalmakkal dolgozik is a filozófia, bármily tudatosan törekszik is tárgyvilágosságra: ezt nem érheti el oly értelemben, mint a tudós, mert a tárgyhoz való beállitottsága eleve „elfogult”, „előítéletes”: a filozófusnak „a priori” vannak egyéni szemléletei, értékelései, meggyőződései s tárgyát olyképp értelmezi, hogy ezek a szemléletek,

értékelések, meggyőződések igazolódjanak. Van gondolkodó, akire a művészet jelenségei tették a legmélyebb benyomást, a szépség eleve a legnagyobb érték az ő számára; az ilyen gondolkodó vilásképe a harmónikus szépségű műremek vonásait viseli magán. Így látjuk ezt pl. Brunónál és Schellingnél. Egy másik a fizikai természetben tapasztalható mechanisztikus törvényszerűség szemléletének varázsa alatt áll; ez a szemlélet determinálja metafizikai gondolkodását; vilásképe az isteni intelligenciától konstruált és mozgásba hozott, mechanisztikusan működő, végtelen dimenziójú gépezet alakját ölti. Így látjuk Newtonnál. Egy harmadiknak az erkölcsi kötelességparancs a legbensőbb élménye; az etikai érték az ő számára eleve abszolút érvényességű; a világ-egyetemet úgy értelmezi, mint színhelyét az erkölcsi világrend megvalósulásának. Ezt látjuk Fichténél. A példákat folytathatnók.

Az egyéni értékelés, egyéni meggyőződés kikerülhetetlenül determinálja a filozófiái gondolkodást. Nem kivételek azok a filozófiák sem, amelyek, minden metafizika lehetőségét tagadva, kifejezetten a tudományosság igényével lépnek fel, mint pl. a pozitivizmus különböző árnyalatai. Nem kivétel a minden pozitív értéket tagadó pesszimizmus sem; itt épp az értékelés negativitása határozza meg a filozófiái rendszert minden főgondolatában. De ha így az egyéni tényező nem küszöbölhető ki a filozófiái gondolkodásból, az egyéni értékelés, egyéni szemlélet pedig természetszerűen sokféle: a filozófia is szükségszerűen sokféle. A demokrácia szabad légkörében tehát többféle filozófia bontakozhatik ki, amelyek elvileg, ha csak egyébként megfelelnek a tudományosság követelményeinek, egyaránt jogosultak.

Amde, ha a filozófiák sokaságának jogosultságát valljuk, nem vonjuk-e a relativizmus vádját magunkra? Mert hiszen ha a filozófiái igazság többféle, akkor van-e egyáltalán filozófiái igazság? Nem a filozófia csődjét jelenti-e ez? Nem egyszer vetették már fel ezt a kérdést. Úgy látszik, két lehetőség között kell választani: vagy lemondunk a filozófiák sokaságáról, vagy lemondunk a filozófiái igazságról. De lemondani a filozófiák sokaságáról s azt követelni, hogy a filozófusok mind egyfélekep filozofáljanak, annyi, mint erőszakot tenni az emberi természetben, ill. mint az emberi természet megváltozását követelni. Ez pedig értelmetlenség. Hányszor bizonyították pl. a múlt században a hegeli filozófia bukása után a metafizika lehetetlenségét, hányszor mutatták ki alapjainak ingatagságát s óvták az emberi szellemet igazságainak csalóka lidércfényétől? S mit látunk? A metafizika nem halt meg; névtelenül, mintegy rang-rejtve lappangott sok nem-metafizikus tanításában; a mi századunkban pedig nyílt sisakkal és öntudatosan jelent meg ismét a porondon. Nem lehetett elfojtani, mert egy eleven lelkiszükséglet talál benne kielégülést. A filozófia, valamint multja nagy változatosságot mutat, ily változatosságban fog jelentkezni a jövőben is.

De hogy állunk akkor a filozófiái igazsággal? A filozófia történeti szemlélete arra kényszerít, hogy az igazság fogalmának más értelmet adjunk a filozófiával, mint a tudománnyal kapcsolatban. A tudományban úgy tudjuk, hogy egy problémának csak egy helyes megoldása lehetséges. A filozófiában ellenben — ezt mutatja története — ugyanaz a probléma többféle megoldást nyerhet. Minden filozófus a maga megoldását feltétlenül igaznak tartja, ennyiben az ő számára van abszolút igazság. De aki történeti szemmel nézi a filozófiát, tudja, hogy minden megoldás csak egy megoldási lehetőség, hogy a filozófia történetében vissza-visszatérő megoldástípusok vannak s hogy a filozófiái igazságok csak ily értelemben időtlenek. A filozófiái egy-igazság illúzió-voltának felismerése rezignációra hangolhat. De lehet a történeti tényállást úgy is tekinteni, mint az emberi szellem gazdagságának bizonyítékát: sokoldalúbb és sokrétűbb az emberi szellem, semhogy kimerülhetne egyetlen szemlélés-módban, a világhoz való egyetlen állásfoglalásban: a filozófia életformája természetszerűen a filozófiák sokfélesége.

A filozófia többféleségének természetszerű velejárója a különböző irányzatok bíráló magatartása egymással szemben. Minden filozófia, a maga igazolására való törekvéseben, egyben cáfolni igyekszik másokat, ki akarván mutatni, hogy jobban elégíti ki logikai, esetleg egyéb lelki szükségleteinket, mint mások. Ez a bíráló, sokszor harcias magatartás egészben előnyös a filozófiai életre, elősegíti az eszmék és álláspontok tisztázását, megóv a dogmatikus megmerevedéstől s egyik hathatós tényezője a filozófiában való haladásnak. A szabad, félelemmentes gondolatnyilvánítás lehetőségének követelménye tehát nem jelenti a gondolkodók langyos-közömbös elnézését egymás iránt; az igazságkeresés természetében rejlik, hogy a filozófus éber figyelemmel kíséri és megítéli mások nézeteit is. Kötelességévé válik a filozófusnak a bátor ítéletmondás oly esetekben, ha mások tanításában az örök emberi eszményeket látja veszélyeztetve. Ilyenkor az a feladat vár rá, hogy a maga eszközeivel síkra szálljon a megtámadott humánus védelmében. Mert a filozófus funkciója nem merülhet ki az elmélkedésben, a megismerésben, a mérő teoretikus magatartásban: mint „írastudó” egyben őre az emberiség legfőbb szellemi és erkölcsi javainak, s árulást követ el, ha hallgat, ha nem áll ki cselekvően, amikor ezek a javak kockán forognak. Az a filozófus, aki érzi ezt az erkölcsi elkötelezettségét az időfeletti eszményeknek, életével és munkájával a demokráciát is szolgálja. Mert a demokrácia lényegéhez tartozik az örök emberi eszmények tisztelete, s az örök emberi eszmények tiszteletben tartását csak a demokrácia biztosítja.

A ZSENIALITÁS PROBLÉMÁJA.

Írta: RÉVÉSZ GÉZA.¹

Az utolsó nyilvános előadás, amelyet Budapesten az egyetemen 1919-ben tartottam, a tehetség egy speciális problémájával foglalkozott. Azóta sok idő telt el, nagy történeti események zajlottak le mindenütt, amelyek azonban a tudományos kutatás folytonosságát nem szakították meg. Habár az utolsó 30 évben a pszichológia sok és különböző kérdésével foglalkoztam, időnként visszatértem ifjúkorom érdeklődésének egyik témájához, a *tehetség pszichológiájához*.

Miután néhány előadásommal újból bekapcsolódom a magyar tudományosság életébe, ott fogom folytatni ma előadásomat, ahol 30 évvel ezelőtt abbahagytam, u. i. a *zsenialitás fogalmának megállapításánál*.

A zseni fogalma sok változáson ment át. A görögöknél a *genius* egy az istenek és emberek között álló, érzékfölötti lényt jelentett. A görög mitológiában és filozófiában a *genius*okat, az ú. n. démonokat, a legalacsonyabb rendű isteni lényeknek tartották, akik az emberhez közel állnak és sorsát befolyásolják. A jó démonok örököndnek az emberek fölött, a rossz démonok pedig bajba kergetik őket.

A római felfogás szerint a démonok a jóság jegyében működnek. Minden embernek van egy jó *geniusa*, jobbik énje, aki őt születésétől haláláig hűségesen kíséri. A keresztény ósvallás az antik isteneket démonoknak vagy ördögöknek bélyegezte meg.

Az antik kor nem ismerte még a *zseniális ember fogalmát*. A zsenialitás problémája először a *renaissance*-ban lép fel. E korszak a génuszban nem természetfölötti lényt lát, aki az embert az istenséggel kapcsolatba hozza, hanem a különösen fejlett szellemi és művészi képességekkel felruházott embert magát tekinti génusznak.

A *XVIII. és XIX. században* sem alakul ki élesen a génusz fogalma. *Shaftesbury* az antik filozófia hatása alatt a génuszt valamely isten és ember közti lénynek képzei el, a világszellem megnyilatkozásának, viszont a művészt egy ú. n. második istenségnek. *Diderot* sem tud az antik gondolatkör hatása alól szabadulni; a zseniális embert személyiségén kívül álló erővel hozza kapcsolatba.

Ezen századok teoretikusai között egyedül *Kant* nyújtott új szempontot, aki a „*Kritik der Urteilkraft*“ című művében a génuszt az alkotó embernek azon veleszületett képességében látja, amellyel a *művészetnek törvényt* szab, a művészi alkotásnak *szabályokat* ír elő. *Kant* szerint a génusz nem alkalmazkodik az ismert és alkalmazott szabályokhoz, hanem saját maga állapítja meg azokat, és műveiben realizálja őket. Habár *Kant* a zseni létezését a tudományban határozottan tagadja, felfogása nem vesztette el hatását a mai napig sem.

Újabban *Max Scheler* foglalkozott a zsenialitás kérdésével. Ő nem volt képes magát a kanti gondolatkör varázsa alól kivonni. Ami benne új, és pedig a genie állítólagos specifikus képzetvilága és típusa, az bizonyításra szorul, amivel *Scheler* adós maradt. *Scheler* analizise tisztán metafizikai, minden konkrét empirikus alapot nélkülöz. Fogalmazása a definíció legelemibb követelményeinek sem tesz eleget, midőn a zseniális embertípus tulajdonságai között olyanokat is említ, amelyek *minden* alkotó személyiséget jellemeznek.

Ha *Kantnak* a génuszról alkotott felfogását közelebből megvizsgáljuk, akkor arra az eredményre kell jutnunk, hogy a definíció lényeges alkatrésze,

¹ A budapesti Tudományegyetemen 1947. október 24-én tartott előadás.

t. i. új szabályok felállítása, nem meríti ki a zsenialitás fogalmának tartalmát. Ha elismerjük is, hogy új szabályok, új irányok felismerése és azok alkalmazása a zseni szükségyszerű képességeihez tartoznak, az sem vitatható, hogy vannak művészek, akik ezen tulajdonságokkal rendelkeznek, a nélkül, hogy őket a zseniális alkotók közé sorolhatnók. Például szolgálnak a zenében Schumann, Brahms, Stravinsky, az irodalomban Ibsen, Maupassant, Rilke, a képzőművészetben Delacroix, Rodin, Manet.

Az sem tartozik a ritkaságok közé, hogy egy művész új irányt ad, de az új irányelveket nem ő, hanem mások, utódjai juttatják érvényre. Ez esetben a kanti felfogás szerint oly zsenivel állanánk szemben, aki nem alkotott zseniális művet. Kant tehát a zseniének csak egy bizonyos fajtáját definiálja, amely magába foglalja a talentumok bizonyos kategóriáit is.

Kant és *Goethe* óta, aki az előbbi alapfelfogását tette magáévá, nem szűnt meg a zsenialitás kérdése iránt való érdeklődés, a nélkül azonban, hogy ebben a kérdésben lényeges haladást észlelhetnénk. Racionális és irracionális magyarázatok váltakoznak metafizikai és pszichológiai fejtegetésekkel. A probléma körvonalai inkább elmosódtak, minthogy határozottabbá váltak volna. A kérdés mindinkább a *tehetség* pszichológiai és pszichopatológiai területére kerül, és ezzel önállóságát és vonzóerejét elveszti.

Jellemző az újabb zseni-teoretikusokra, hogy a *Kant* által inaugurált *kvalitatív* szempontokat elhagyták; ez azt jelenti, hogy a zseniális alkotásokban nem látnak specifikus, *sui generis* csoportot, hanem a produktív talentumnak csak *kvantitatív* tekintetben megkülönböztethető osztályát.

Ez a felfogás nem alaptalan, legalább ami az alkotó művészt illeti, mert pszichológiai vizsgálatok kimutatták, hogy a produktív munka sajátosságai, mint az inspiráció, eredetiség, módszeres munka, az előkészítés folyamata, a tudat és tudattalan funkciója *minden* fajtájú tehetségnél kisebb vagy nagyobb mértékben megtalálhatók. Arra is rá lehet mutatni, hogy a tehetséges emberek között szellemi-lelki struktúra tekintetében alapvető különbség nincs. Ezért egész természetes, ha a teoretikusok azt vallják, hogy a zsenialitás problémájának *elméleti helye az általános tehetségtanban* van, ami azt jelenti, hogy a *személyiség* és az *alkotó munka* szempontjából *zseniprobléma* nem létezik.

A modern zseni-irodalom vezető gondolatát tehát a *kvantitatív szempont* képezi. Ezen felfogás alapján Lionardo és Picasso, Aristoteles és Schopenhauer, Shakespeare és Ibsen, Beethoven és Csajkovszkij között csak *fokozati* különbséget láthatunk. Ez arra vezetett, hogy a kiváló művek között lényegbeli különbséget nem tettek. Ez a szempont volt oka annak a megbocsáthatatlan tévedésnek, hogy minden megfontolás nélkül felvettek a zsenik sorába oly közepes talentumokat is, akik csupán saját korukban vagy saját körükben jelentettek valamit. Így sorolja *Lange-Eichbaum* ismert munkájában (*Genie, Irrsinn und Ruhm*, 1928) Kant, Goethe, Darwin mellé Marat-t, Dehmel-t, Sacher Masochot, három nagyon problematikus értékű író, és *Kretschmer* *Geniale Menschen* című művében Maximilian Klingert, Otto Ludwigot és Peter Roseggert. Ez a tévedés legfeljebb arra jó, hogy rávilágítson a *kvantitatív szempont használhatatlanságára*, azonban még nem bizonyítja a *kvalitatív* teória jogosultságát. Mert abból a körülményből, hogy Beethoven és Csajkovszkij vagy Shakespeare és Ibsen alkotásai között nagy különbségek vannak, még nem következik, hogy Beethoven és Shakespeare elvileg más csoportba tartoznának, mint Csajkovszkij és Ibsen.

Ez a megkülönböztetés csak akkor jogosult, ha sikerül az alkotásban oly tulajdonságokat kimutatnunk, amelyek egy bizonyos számú, minden kétségen felül álló nagyjelentőségű művet jellemeznek, míg más jelentős műveknél határozottan hiányzanak. Ez esetben oly alkotásokhoz jutunk, amelyek más kiváló művekkel szemben nem *fokozati*, hanem *lényegbeli* különbséget mutatnak. Ezt a csoportot egy speciális névvel kell jelölnünk, és arra alkalmasnak látszik a

zsenialitás; ezzel a szóval a köznyelv és a tudomány eddig is a szellemi alkotások legtokéletesebb megnyilvánulásait jelölte.

Ezen módszertani megfontolások után világossá vált, hogy a zseni-probléma alapkérdése és egyúttal kiindulópontja nem a *génusz fogalmának* megformulázása, hanem a *zseniális alkotások ismérveinek* megállapítása.

Problémánk vizsgálatánál mindenekelőtt egy módszertani nehézséget kell elhárítanunk. Zseniális alkotások analizisét csak zseniális műveken végezhetjük. Tehát oly művekből kell kiindulnunk, amelyek az általános feifogás szerint feltétlenül zseniálisnak tekintendők. Teljesen megbízható példákat a művészetben eleget találunk, míg más téren el lehetünk készülve ellenvetésekre. Ezt elkerülendő, legcélszerűbb a képzőművészetből kiindulnunk, mert ez a legtöbb ember által megközelíthető, és a felhozandó példák általában ismeretesekek, ami a zenére és az irodalomra ily mértékben nem áll.

Egy képzőművészeti objektum művészi értékelése, ha nem is kizárólag, de legfőképen közvetlen esztétikai élmény alapján történik. Feltéve, hogy vannak oly alkotások, amelyek egy speciális csoportba, azaz a zseniális munkák csoportjába tartoznak, kell olyan élménynek is lennie, amely *kizárólag* ezen legnagyobb művészi alkotásoknál lép fel. Ilyen élmény után kutatva bukkan-tam az *ismétlődő meglepetés és az esztétikai élmény fokozatos fejlődésének jelenségére*.

Mindenki tapasztalhatta, hogy az elmúlt nagy korok művészi alkotásai között vannak egyesek, amelyek szépségükkel, tartalmi és formai tökéletességükkel mindig *újból és újból meglepnek* bennünket, bármennyire is ismerjük őket. Bizonyos tekintetben úgy érezzük, mintha az ismétlődő szemlélet alkalmával az ismert műremeket mindig újra és újra felfedeznők. Ezt az élményt támogatja az a körülmény, hogy esztétikai élményünk az ismétlődés folyamán *fokozódik és elmélyül*. Egy nagy mű formális kiképzése, konstrukciója, architektonikus felépítése, szimbolikus értelme és részeinek relatív önállósága oly tulajdonságok, amelyeket a szemlélő csak lassú és ismételt behatolás alapján hódíthat meg. Minden egyes szemléletnél a mű új oldalát, új szépségeit ismerjük meg. Sokszor minden előkészítés nélkül valami új részlet vagy új viszonylat lép előtérbe, ami eddig figyelmünket elkerülte. Ez az oka annak, hogy nem elégszünk, de nem is elégedhetünk meg soha egy ily mű egyszeri látásával, hallásával, olvasásával. Azért zarándoklunk oly sokszor Rómába, hogy a San Pietro kupoláját vagy a Pantheon csodás terét vagy más csekkel egyenértékű művet újra meg újra megcsodáljunk. Minden látogatás új élményt jelent és sohasem érezzük, amit különben tehetséges, de nem zseniális alkotásoknál oly gyakran átélünk, hogy utolsó látogatásunk teljesen kielégített, és minden következő legfeljebb az első szennáció ismétlését eredményezheti.

Ami a képzőművészetre áll, az érvényes az *irodalomra* (Ilias, Faust, Hamlet, Divina Commedia, Arany Toldija), a *zenére* (Bach, Scarlatti, Mozart, Schubert), bizonyos korlátozással a *tudományra* is, főként a filozófiára (Platon, Aristoteles, Spinoza, Kant) és a *matematikára* (Euklides, Leibniz, Gauss, Poincaré) bizonyos műveinél.

A zseniális alkotások egy másik kritériumát a *tökéletesség*, illetve a *tökéletesség megközelítése* képezi. Mit nevezünk azonban tökéletesnek? Ami bennünk tiszteletet és csodálatot kelt, és minden kritikát elnémít. Egy tökéletes görög szobor előtt elcsöndesedünk és némán fejezzük ki csodálatunkat. Minden igyekezetünket oda irányítjuk, hogy megértsük azt a nagyságot, amely a műben megnyilvánul, és ez csak akkor sikerülhet, ha teljes odaadással és csöndes kontemplációban elmerülve törekedünk a művet átélni és annak tartalmát, formaszépségét felfogni. A műalkotás ebben az esetben hasonló erővel hat reánk, mint egy nagy lenyűgöző *természeti jelenség*.

Miként az impozáns természeti jelenségek minden fantáziát felülmúlnak, miként az itt ható erőket csak sejtjük, de nem ismerjük, hasonlóképen homály-

ban marad a zseniális gondolatok és víziók eredete és létrejötte is. Ezeknek legtökéletesebb formában való kifejezése csak egy váratlan természeti jelenséggel hasonlítható össze. A génusz műve minden pszichológiai magyarázat ellenére *kauzális értelemben* kifürkészhetetlen és megmagyarázhatatlan.

A természettel való rokonságuk, fenséges és szinte emberfölötti nagyságuk a zseniális műveknek egy újabb kritériumához vezet, és pedig *e teljesítmények időtlen karakteréhez*. Miként a természet teremtményei időtlenné, hasonlóképpen a zseniális alkotások is. Bármily mély kapcsolatban állnak is saját koruk szellemi világával, állandóan új kapcsolatba tudnak lépni új korok szellemével. Bármily módon alakulnak az élet szükségletei és céljai a külső körülmények befolyása alatt, e művek nem veszítik el *eredeti* hatásukat és *termékenyítő* erejüket. Ezzel áll összefüggésben az is, hogy az alkotó génusz magát bizonyos fokig egy misztikus természeti erő *eszközének* érzi: ez az erő *rajta keresztül, alkotásában* jut kifejezésre.

A tökéletesség mellett a zseniális munkáknak egy további sajátosságát lehet felemlíteni, és pedig e művek *történeti helyét és szerepét*. Rendszerint nem tekinthetők e művek *a fejlődés egy fázisának*; legtöbbször *tetőpontokat*, egy fejlődési folyamat *betetőzését* képezik, máskor pedig új törekvések *kiindulópontját*. Mindez nincs ellentétben azzal, hogy e műveket egy-egy produktív szellem utólríthatetlen teljesítményének tartsuk, mint ez pl. Jan van Eyck esetében látható, aki annak ellenére, hogy mint első használt olajfestéket, ezt a módszert mindjárt felülmúlhatatlan, soha utól nem ért tökéletességgel is alkalmazta.

Egy további kritérium, amely azonban már nem egyedül a zseniális alkotásokat jellemzi, de amely ezeknél szükségszerűen és különös határozottsággal lép fel, a zseniális művek *egyéni jellege*. A zseni egész személyisége és művészi *individualitása* sehol sem jut annyira kifejezésre, mint legnagyobb műveiben. A génusz alapintenciója, álláspontja, célja, világnézete minden sikerült művében előtérbe kerül. E művek individualitása teszi lehetővé, hogy bennük az alkotó szellemiségét közvetlenül átéljük, tekintet nélkül arra, hogy őt magát ismerjük-e vagy sem. Ezen, szavakba igen nehezen formulázható élményen alapszik elsősorban a műalkotások *identifikációja* és stíluskritikai elemzése. A művek által és nem a biográfusok közvetítésével lépünk kapcsolatba a művésszel, zenésszel, íróval, aki műveiben közvetlenül szól hozzánk.

Ebből a szempontból nézve a génusz *műve halhatatlan*. A zseni művében él tovább. Rembrandt önarcképei, Michelangelo falfestményei, Shakespeare drámái, Aristoteles filozófiai fejtegetései, Spinoza etikája, Dosztojevszkij Karamazovja, Beethoven Quartettjei képezik a kapcsolatot köztünk és ezen nagy alkotók között, és ugyancsak ezek fogják fenntartani a kapcsolatot utódaink és az elmúlt korok nagy gondolatai, vágyai és érzésvilága között.

A zseniális művek individualitásával és eredetiségével szorosan összefügg, hogy azok *nem helyettesíthetők*. A Szent Péter-bazilikának kupolája szükségszerűen és elválaszthatatlanul kapcsolódik Michelangelo szelleméhez, éppúgy, mint a Matheus-Passio zenéje J. S. Bachhoz. Más, mint ők maguk nem alkothatták volna ezen műveket.

A zseniális alkotások kritériumait eddig úgy élménypsichológiai, mint történeti szempontból csak a művészetek körében demonstráltuk. Az a kérdés merül fel, vajon ki lehet-e terjeszteni a zsenialitás fogalmát a tudományra is.

Tudjuk, hogy *Kant* a zsenialitást a tudományban kétségbevonta, bár definíciója nem mond ellent az ellenkező felfogásnak sem, minthogy új törvények, új szabályok felállítása és azok alkalmazása a tudományban éppoly gyakori, sőt talán gyakoribb, mint a művészetekben.

A kérdés tárgyalásánál a legcélszerűbb, ha a fenti kritériumokból indulunk ki, azaz megvizsgáljuk, vajon érvényesek-e a tudományos nagy alkotásokra

mindazon megállapítások, amelyeket zseniális művészi munkák konstitutív tulajdonságainak tekinthetünk.

Az élménypsichológiai sajátosság, az *ismétlődő meglepetés*, kétségtelenül számos tudományos műre is áll, amelyeknek gazdagsága csak lassanként bontakozik ki előttünk. Nem tartozik a kivételek közé, hogy régi tudományos gondolatok száz és ezer év után bámulatba ejtenek és tudományos törekvéseinket befolyásolják. Például szolgálnak a nagy filozófusok művei, akik terkepítő erejüket nem veszítették el. Felhozható *Platon* és *Aristoteles*, akik úgy élnek velünk, mint a kortársak, — ha nagyobbak is, mint kortársaink. De ugyanez áll *Plotinosra*, *Leibnizre*, *Spinozára*, *Descartesra* és másokra is. De ez a kritérium nem lehet szükségszerű a tudományos munkák megítélésénél, mert ismerünk igen nagy tudományos alkotásokat, amelyeknél a meglepetés kritériuma hiányzik, mivel minden oldalról elő voltak készítve, és inkább kollektív munka eredményeként egy zseniális individuum elméjéből pattantak ki. A tudományos kutatás *folytonossága* — ez elsősorban a tapasztalati, ill. a természettudományokra vonatkozik — szintén akadályozza a meglepetési élmény fellépését és még inkább ennek fokozódását. Úgy látszik, hogy a meglepetés jelensége oly területeken bír konstitutív jelentőséggel, amelyek elsősorban az *érzelmi szférát* érintik, *emocionális reakciót* váltanak ki, és feltehető, hogy a tudomány területein fellépő meglepetést és annak ismétlődését csak oly személyek élik át, akikből a szellemi alkotások, még a legabsztraktabbak is, érzelmi hatást váltanak ki.

A *tökéletesség* és nem *helyettesíthetőség* követelménye sem érvényesíthető minden további nélkül a tudományos teljesítményeknél.

Korlátozzuk vizsgálatunkat nagy *filozófiai* és *fizikai* rendszerekre. A filozófiai rendszerek (legalább is ismeretelméleti részük) abszolút igazságra törekzenek, míg a fizikai-kozmozgóniai rendszerek a természeti erők összeműködésének legtökéletesebb és minden ellentmondást kizáró formulázásaira irányulnak. A problémák sokszerűsége és az álláspontok szinte szükségszerű egyoldalúsága nem teszi lehetővé, hogy egy mindent átfogó és belsőleg egységes rendszerhez jussunk. Mert ha sikerült volna valakinek a szellemi, ill. a materiális világ alapkérdéseit véglegesen megoldania, ez esetben senki sem foglalkozna — hacsak történelmi érdeklődésből nem — régebbi, meghaladott elméletekkel. Ezzel szemben áll, hogy a nagy ellentétes ismerettani, etikai, természet- és társadalomfilozófiai rendszerek jelentőségüket nem veszítették el. Racionalizmus és empirizmus, idealizmus és realizmus, pszichologizmus és logicizmus még mindig élő ellentétek, ha szubtilisebb formában jelentkeznek is. Szellemünknek, úgy látszik, megvan az a képessége, hogy ellentétes álláspontokat felállítson és azokat éles elmével vitassa, de sokkal kevésbé tud elvi ellentéteket áthidalni vagy megszüntetni.

Tudományos gondolatok, törvények, rendszerek alkotói számos esetben helyettesíthetők, ellentétben a zseniális művészekkel. Az a körülmény, hogy gyakran nagy tudományos gondolatok *egyidejűleg* több tudós agyában lépnek fel, arra mutat, hogy a tudományos igazságok és a tudomány fejlődésének egyes igen fontos mozzanatainak nincsenek szükségképpen bizonyos egyéniségek alkotó erejéhez kötve, bár itt is, mint mindenütt, találunk kivételeket. Ha Newton és Leibniz nem jutottak volna egyidejűleg és egymástól teljesen függetlenül a differenciál- és integrálszámítás alapelveihez, ez esetben ezeket később — talán egyelőre kevésbé tökéletes formában — *mások* fedezték volna fel.

Az *időtlenység* karakterét megtaláljuk a legnagyobb szellemi alkotásoknál. Nagy gondolatok, nagy egységes rendszerek értéküket nem veszítik el, és hatásukat hosszú időn keresztül fenntartják.

Ezek a megfontolások a zsenialitás problémájára nézve azt jelentik, hogy a zseniális művészi alkotásoknál talált kritériumok a tudomány területén nem

alkalmazhatók feltétlenül. A különbség különösen a tökéletesség momentumában található. Ha a Szent Péter-templom kupoláját szemléljük, akkor az a benyomásunk, hogy azt senki sem tudta volna szebben, nemesebben és monumentálisabban megépíteni, mint Michelangelo. Hasonlóképpen nem tudjuk elképzelni, hogy Goethe remek költeményét, a *Nähe des Geliebten*-t más zeneszerző tökéletesebben tudta volna megzenésíteni, mint Schubert. Mindkét alkotást tökéletesnek és véglegesnek találjuk; egyedül Michelangelo, Goethe és Schubert alkotóereje, stílusa, művészi nyelve megnyilatkozásának. Ez a benyomás egy filozófiai mű olvasásánál alig léphet fel. Nehezen állítható, hogy azokat a problémákat, amelyeket Aristoteles *Metafizikájában* vagy Descartes *Discours de la méthode*-jában felvetett és tárgyalt, egy még nagyobb filozófus nem oldhatta volna meg jobban, élesebben és meggyőzőbben. Tekintet nélkül arra, hogy filozófiai, elméleti, fizikai és biológiai művek milyen jelentőségűek és milyen nagy hatást váltottak ki, mindegyik alá van vetve kritikának, módifikációnak, kiegészítésnek. Csupán oly filozófiai rendszerek közelítik meg a művészetek zseniális alkotásainak tökéletességét és egyéni karakterét, amelyek kompozíciójukban és nyelvi formájukban is a remekművek közé sorolhatók, mint pl. Plato dialógusai, Augustinus vallomásai, Buddha elmélkedései.

Ez a körülmény arra mutat, hogy a *forma és tartalom harmóniája* a zseniális alkotások megállapításánál nagy jelentőséggel bír. A képzőművészetben, irodalomban és zenében ez számtalan esetben realizálódik, míg a tudományokban csak ritkán. Még leginkább a matematika és az elméleti fizika szolgál oly példákkal, melyeknél tökéletes forma és eredeti tartalom elválaszthatatlan egységet jelentenek. Nem lehetséges-e az, hogy a matematikát éppen ezen igen speciális tulajdonsága miatt szokták gyakran összehasonlítani a művészettel és a nagy matematikust a művésszel?

Ha nem csalódom, a tartalom és forma ezen összhangzásában rejlik a zsenialitás közös gyökere a szellemi alkotások egész területén. Kétségtelen, hogy ez a harmónia a művészetek területén a legtokéletesebb, de a tudományok körében is szükségyszerű, ha *nagy* alkotásokról van szó. Míg azonban a művészetekben a formán, addig a tudományban a tartalom van a hangsúly. A forma, más szóval a kompozíció, a helyes proporció, az egész tagolása a részekben, a részek egymáshoz és az egészhez való viszonya adja meg a művészi és tudományos alkotásoknak belső szépségét, szellemi előkelőségét és nagyságát.

Hogy egy gondolat vagy felfedezés kiérdemelje a zseniális jelzőt és kiemelkedjék az egyébként tehetséges és invenciózus szellemi alkotások közül és *sui generis* helyet foglaljon el a tudományban, ahhoz szükséges, hogy a gondolat jelentőségéhez képest méltó formát és feldolgozást nyerjen. Az eredeti gondolat csak a *gyökér* vagy egy belső erőt tartalmazó mag szerepét játssza, mely csak kibontakozásában nyeri el valódi értékét és termékenységet. Sem a művészet, sem a tudomány nagy alkotásainál nem választható el a tartalom a formától. Egy gondolat-komplexum tárgyalási módja és nyelvi kifejezése gazdag tartalmat rejt magában.

Eddig csak a művésszel és tudóssal foglalkoztunk. Más területeken a kérdés még bonyolultabb. Itt csupán egy körülményre szeretnék rámutatni. Ugyanis nem jogosult oly szándékokat, terveket és cselekményeket zseniálisnak nevezni, amelyek jelentősége és értéke a *sikertől* függ, tehát a külső körülmények kedvező konfigurációjától, amelyre az individuumnak csak igen korlátozott befolyása van. Azonkívül ily természetű ideák és ezek realizálódása oly mélyen gyökeresnek a kollektivitásban, hogy igen nehéz ilyen esetekben az egyén szerepét a kollektivitás produktív és aktív működéséből kiemelni. Ezt az álláspontot kell elfoglalnunk a praktikus élet nagy személyiségeivel, mint pl. a politikusokkal, gazdasági talentumokkal és hadvezérekkel szemben.

A zsenialitás problémájának tárgyalásánál a zseniális mű, a zseniális alko-

tás természetével foglalkoztam, míg az alkotó személyiségét tekinteten kívül hagytam.

Hogy egy művészt vagy tudóst zseninek nevezhetünk-e, az elsősorban attól függ, vajjon az illető zseniális művet alkotott-e. Ez a követelmény szükségszerű, de nem elegendő. Nem nehéz kimutatni, hogy történeti előzmények ismerete nélkül a kérdés konkrét esetekben nem dönthető el. Próbáljuk ezt egy példával igazolni!

A chartres-i katedrális lebilincselő szobrai között vannak olyanok, amelyek a zseniális alkotások összes jellemző vonásait magukban foglalják. A legobjektívabb műtörténeti elemzés és kritika ezen szobrokat a középkor legnagyobb művészi alkotásai közé sorolja. Annak eldöntése azonban, hogy e szobrászok „zsenik” voltak-e avagy csak igen tehetséges alkotó művészek, történeti vizsgálatot vagy történeti megfontolást igényel. A kérdés tehát az, feltehető-e vagy történetileg igazolható-e, hogy a chartres-i szobrászok ezen örökértékű műveket saját egyéni *teremtő* képességük alapján alkották, vagy pedig csupán kiváló *végrehajtói* voltak-e egy náluknál sokkal nagyobb művész teremtő gondolatainak. Röviden kifejezve itt az a kérdés, vajjon ezen szobrászok *teremtő zsenik* vagy csak *alkotó művészek* voltak-e?

Ugyanaz áll arra a görög szobrászra, ki Pheidias művészi formáit oly tökéletes módon sajátította el, hogy nagy technikai készsége és művészi érzéke révén képes volt oly művet alkotni, amelyet joggal a görög szobrászat legjelesebb művei közé tartozónak kell tekintenünk.

Ilyen, a zseniális műveket megközelítő alkotások rendszerint oly korban jelentkeznek, mikor egy nagy kollektív művészet határozott stílusformái és normái imperatív hatással bírnak, úgyhogy tehetséges emberek tudással, törekvéssel és odaadással, belső és külső körülmények szerencsés konstellációja esetében, saját magukat felülmúlják és teremtő művészek műveivel egyenlő értékű teljesítményeket hozhatnak létre. Más kevésbé szerencsés korokban, mint a mienk is, az ily tehetségek meg vannak teljesen bénítva és nem tudnak a közepszerűsége felülemelkedni. Ily korban egy Bartók zsenijére van szükség, hogy robbanásszerűen nyisson új utakat, míg J. S. Bach és Händel korában nem kellett olyan nagy tehetségnek lenni ahhoz, hogy valaki magas színvonalú műveket alkosson.

A tudományban a helyzet hasonló. Olyan korban, amelyben nagy tehetségek új területeket fedeznek fel és a tudományos kutatásnak új irányt adnak, még a közepes tehetségek számára is nagy lehetőségek nyílnak. Természetes, hogy Darwin korában és közvetlenül utána oly sok jeles biológus lépett fel, és hogy a közelmúlt nagy fizikai felfedezései és teóriái oly sok tehetséges matematikusnak és fizikusnak adtak alkalmat képességük felhasználására.

Ezen megfontolások világossá teszik előttünk, hogy magának a géniusznak definícióját nem meríti ki a zseniális munkák alkotása. A géniusz definíciójának magában kell foglalnia a *teremtő erő*t is, mely újat, eddig még nem ismert irányt, formát, problémát, módszert produkál. A talentum *alkot*, a géniusz *teremt*. A teremtésben egy egység, egy *mikrokozmosz* kisugárzása nyilvánul meg, ezzel szemben az alkotás egy meglévő kereten belül maradó produktív munka. A keret maga nem az ő alkotása. A géniusz személyében összpontosul a teremtés és az alkotás, míg a talentum ereje csak az alkotásra vonatkozik. E szempontból nézve a legnagyobb pianista, karmester, rendező, színész nem zseni. Hamletet Shakespeare *teremtette*, a nagy színész csak *alakítja*.

*

Azt hiszem, hogy sikerült — ha vázlatosan is — a zsenialitás problémáját egyrészt a zseniális mű, másrészt az alkotó zseni szempontjából megvilágítani.

Több részletkérdést az idő rövidsége miatt nem tárgyalhatok. Csupán egy speciális kérdést szeretnék még érinteni, egy kérdést, amely valószínűleg önökben is felmerül. Ez a kérdés ilyenképen formulázható: lehet-e valakit

zseniálisnak nevezni, aki életében csupán *egyetlen egy zseniális munkát produkált*? Ez elsősorban attól a körülménytől függ — amelyre épp az imént mutattunk rá —, vajjon a művész, szerző, tudós teremtő munkát végzett-e vagy csupán a körülményeknek különösen kedvező konstellációja folytán sikerült neki *egyszer egy zseniális művet alkotni*. De az is lehetséges, hogy egy valódi teremtő személyiség életében csak egy zseniális művet hozott létre, épp a körülmények különösen kedvezőtlen konstellációja folytán. Ilyen esetet a művészetben keveset ismerünk (Madách Ember Tragédiája, Bizet Carmenje), de a tudományban és technikában annál többet. Felfogásunk alapján az ily teremtő tehetség joggal nevezhető zseninek, mert a zsenialitás nem a jelentékeny művek számától függ, hanem attól, hogy van-e a produktív egyénnek *oly műve*, mely a zsenialitás ismérveit magában hordja, és amely egzisztenciáját a maga egészében minden kétségen kívül az alkotó teremtő erejének köszönheti.

E felfogás helyes voltát következőképen demonstrálhatjuk:

Tegyük fel, hogy egy nagy tehetség produktív képességének első idejében egy zseniális mű megalkotása után meghal, vagy súlyos betegsége következtében nem folytathatja munkásságát. Ily körülmények között a szerencsétlenül járt tehetséget, minden további megfontolás nélkül, a *zsenik közé* fogjuk sorolni, annak ellenére, hogy semmi garanciánk nincs arra, hogy az illető még több zseniális művet is alkotott volna, ha életben, ill. teljes egészségben marad. Ily esetek arra mutatnak, hogy elvileg nem vonhatjuk kétségbe valakinek a zsenialitását azon az alapon, hogy csak egy zseniális munkát produkált.

*

Ha vizsgálataink eredményét összegezzük, akkor a következőket mondhatjuk:

A zsenialitás problémájának tudományos vizsgálata követeli, hogy a műből és ne a személyiségből induljunk ki. Szükséges ennél fogva azon tulajdonságokat megállapítani, amelyek a zseniális alkotásoknál konstitutív jelentőséggel bírnak. Ezek között a legjellemzőbb és egyszersmind élménypsichológiaiilag a legérdekesebb a meglepetés élménye, amely ismételt szemléletnél intenzitásban fokozódást mutat.

Azonkívül jellemző a zseniális műre a tartalom és forma kiapadhatatlan gazdagsága, a tökéletesség, a pótolhatatlanság, az időtlenség. Kitént, hogy ezen sajátosságok a művészetben sokkal gyakrabban fedezhetők fel, mint a tudományban és a technikában, és csak kivételképen találjuk meg a praktikus élet nagy személyiségeinél. A művészet nagy szabadsága, a forma és tartalom egysúlya, a személyiség nagy befolyása, a művészet szoros viszonya a természethez, nagyban elősegítik zseniális alkotások keletkezését. A tudomány és a technika, amelyek állandó változásnak és fejlődésnek vannak alávetve, a tökéletesség azon fokát, amely a zseniális művészi munkákat jellemzi, csak igen ritkán érik el.

Végül rámutattunk arra is, hogy a zseniális személyiség jellemző tulajdonságát a zseniális művek alkotásán kívül *teremtő ereje* teszi, mely őt megkülönbözteti a talentumtól, akinek csak *alkotó képességet* tulajdonítottunk.

Ha azt kérdeznék tőlem, hogy meg vagyok-e az eredménnyel elégedve, kénytelen lennék erre a kérdésre negatív választolni. És miért nem elégítenek ki e megfontolások? Mert hiányzik zsenielméletemből az a zseniális szikra, amely a problémát a maga egészében és gazdagságában szinte egy pillanat alatt megvilágítja.

AZ ELEAI GONDOLAT.

Írta: KÖVENDI DÉNES.

Parmenidés nagy költeményének két része: az Alétheia (Valóság-Igazság) és a Doxa (Látszat) között sokáig nem tudták az összefüggést felfedezni. Úgy tűnt fel, hogy a változatlan, örök Létezőről szóló logikai tanítás mellé szerves összefüggés nélkül helyezte a Látszat világáról szóló fizikai fejtegetéseit, — talán azért, hogy kimutassa: e téren is különbet tud produkálni másoknál.

Mi — nagy elődökre támaszkodva — ki akarjuk mutatni, hogy az eleai gondolat — éppen abban az alakjában, ahogyan atyja: Parmenidés megformálta — nem jelent valami az érzéki valóságtól mereven elkülönülő, elvont Létet. A Létező roppant gömbje nem túl az érzéki világon meredő Ding an sich, ahonnan ide, az érzéki világba híd nem vezet, hanem az érzéki világ kétarcúságának, relativitásának szemléletes magyarázata, amely az emberiség egyik legmélyebb — mítoszban és költészetben egyaránt kifejezésre jutó — ösgondolatát: az ellentétek egybeesését — mint Parmenidés mondja: vegyülését — világítja meg egy ciklikus világképpel. S rámutatunk arra, hogy Zénón mestere tanát védelmezve, a Valóság kontinuitását az ellenkező: az oszthatóságon alapuló feltevés ad absurdum vitelével igazolva, hogyan jut a relativitás elméletének megsejtéséhez. Végül felhívjuk a figyelmet arra, hogy Parmenidés nagy intuíciója: a Valóság, mint Örök Jelen, hogyan nyeri matematikai természettudományos kifejtését a relativitás elméletében. Örök tehát az eleai gondolat: a mítosz és a költészet élettelses látásait s a legtisztább tudomány szemléletmódját kapcsolja össze, s így teremti egy, a makro- és mikrokozmoszt átfogó, egységes, következetes, szemléletes világképet.

K. Reinhardt-e az érdem, hogy az Alétheia és Doxa szerves összefüggését felismerte és „Parmenides”-ében következetesen keresztülvitte. Az útmutató Wilamowitz volt, aki nagy tudásával és éles elméjével már helyesen interpretálta az 1. fr. 31—2. sorait: „Am mégis ezeket (a halandók véleményeit) is meg fogod ismerni, hogyan kellett a látszatnak próbát kiállóvá (elfogadhatóvá) lennie, és keresztül-kasul mindeneket (az egész világképet) áthatnia.” Mi is Reinhardt nyomán indulunk, és a görög Hélios-mítosznak Paula Philippson tanulmányában (Der Kosmos des Okeanos) feltárt világképe segítségével reméljük, hogy a parmenidési rejtély megoldásához közelebb jutunk. Kurt Riezler, az Amerikába emigrált zseniális frankfurti filozófus „Parmenides”-ének is becses útmutatásokat köszönünk, ha felfogását nem is tehetjük teljesen magunkévá.

A Létező létezik: ez az a descartesi evidens tétel, amiből bölcseleink kiindul. Ez az egyedüli járható út. A második út, amely szerint a Létező nem létezik, vagy: a Nem-Létező létezik (2. és 7. fr.), teljességgel járhatatlan. A harmadik út pedig az, amelyen a halandók járnak (s melynek bizonyos elfogadható jellege van, bár csalóka aspektus ez, és a dolgok rész-szerinti, korlátozott szempontú szemléletéből származik): e szerint Lét és Nem-Lét ugyanaz, — de nem is ugyanaz, és minden út a visszájára fordul (6 fr.).

Láthatjuk, hogy itt egy egyszerű háromtagú logikai felosztás van előttünk: három eset lehetséges: 1. a Létező létezik; 2. a Létező nem létezik, illetve: a Nem-Létező létezik; 3. úgy a Létező, mint a Nem-Létező létezik. Látni fogjuk, hogy a harmadik feltevés adja a Látszat világát.

De lássuk előbb a Valóság és Igazság (Alétheia) útját! Fontos tudnunk, hogy a görög Alétheia mindkettőt jelenti. S bölcseleink számára éppen természetes ez, hiszen ő a logika segítségével, tiszta észből dedukálja a létező vilá-

got: számára a logikus ész igazsága a valóság is, és csak ez lehet a Valóság! A Nap leányai kísérik sebesen-forgó kerekű kocsin — egészen átforrósodik a tengely —, elhagyván az Éj lakát, a Fény felé, félrevonva fejükről a fátyolt. (S ez éppen az Alétheia: a „leplezetlen“!) Itt vannak az Éj és Nap útjainak kapui (Kelet és Nyugat), kulcsaikat, a váltakozókat, egymást felváltókat. Diké őrzi, akiről tudnunk kell, hogy a három Óra egyike: a Órák pedig az idő nagy ritmusának, körforgásának: az egymást váltó évszakoknak istennői. Hérakleitos szerint is: „A Nap nem lépheti túl mértékeit, mert különben az Erinysek, Diké poroszloi, utólérnék!” (94. fr.) Diké tehát nemcsak az erkölcsi Jogrend, hanem a természeti rend, az évszakok körforgásának őre is. A váltakozásban, körforgásban nyilvánuló rend örét kéri a Nap-leányok, hogy nyissa fel a kaput: így jut el bölcselőnk az istennőhöz — mint látni fogjuk: Aphroditéhez — aki örömmel üdvözli, hogy erre a szokatlan útra tért, melyre az isteni törvény és Diké vezette; mindent meg fog ismerni szükségképen: „úgy a szép körszerű Alétheiának nem-remegő szívét, mint a halandók véleményeit, melyeknek nincs nyilvánuló meggyőző erejük. Am mégis ezeket is meg fogod ismerni, hogyan kellett a látszatnak próbát kiállóvá lennie, és az egész világképet teljesen áthatnia“ (1. fr.). Ne hallgass pusztán az érzékekre; az értelemre bíz a megítélést: „elméd, belátásod által a távollevőt is, mint szilárdan jelenlévőt szemlél: mert a belátás nem fogja elvágni a létezőt a létezővel való összefüggéséből, sem úgy, hogy mindenütt teljesen szét-szórja (részekre bontsa) bizonyos rend szerint, sem úgy, hogy újra összerakja“ (4. fr.). Íme, a Létező egyszerre jelen van a maga egészében a belátás számára: ami Térben és Időben távol van az érzékek számára, az az értelemnek itt és most egyszerre jelen van, Örök Jelenben! S ez a létező összefüggő egész, kontinuum, amit külön, diszkrét részekre tagolni és azokból újra összerakni nem lehet. E tiltakozás bizonyára a pythagoreusok ellen irányul, akik diszkrét egységekből akarták a világot összerakni.

Az istennő körszerű valóságról beszél, erre céloz az 5. fr is: „Mindegy, akárhonnan kezdem: mert ugyanoda jutok ismét vissza!“ Úgy a Valóság, mint az Igazság körszerű; ezért lehet a gondolatmenetet bárhol elkezdeni, mert a Valóság is örök körforgás, melynek kezdete és vége nincsen. Gondolat és Valóság azonosságát hangsúlyozza a 3. fr. is: „Gondolat és Lét azonos.“ Mint később még világosabban kifejti: „A Létező nélkül, amelyben ki van fejezve, nem található meg a Gondolatot“ (8. fr. 35—6.). A Létező tehát a Gondolat kifejeződése: a logikus gondolat, mely egy tételtől kiindulva, ugyanoda tér vissza („quod erat demonstrandum“), fejeződik ki a körszerű Létben is. S mint az Igazság örök és változatlan, úgy a Valóság, a Lét is örök, változatlan körforgás. A Létezőnek tehát nincs sem keletkezése, sem pusztulása: hiszen semmiből nem keletkezhetett; de meg, ha egyszer keletkezett volna, akkor nem lehetett volna róla azt mondani, hogy: van — már pedig alap-igazság, hogy a Létező van, örök jelenben! Éppígy a jövőben sem lehet a Létező, mert akkor azt kellene állítani róla, hogy lesz, már pedig a Létező van! Tehát mindaz, ami az érzékek számára múlt és jövő, a synoptikus értelem számára örök jelenben van. Íme: „a Létező létezik“: akárhonnan indulunk, ide jutunk vissza! Épp ezért egyetlen, összefüggő egész a Létező, nincs kezdete és vége: a körön a vég kezdet is. S most újra hangsúlyozza bölcselőnk: nem volt és nem is lesz, hanem most van együtt, egyszerre a maga egészében! (8. fr. 5.). Az átfogó elme számára a Térben elterülő és az Időben legördülő világ egyszerre van jelen, itt és most! A Valóság készen, adva van a maga egészében, csak az érzékek bilincseibe vert halandó lát térben is csak egy kis részletet belőle, és utazik az Időben is azon át, ami voltaképpen a világ filmszalagján cleve fel van rajzolva. Egyetlen összefüggő kontinuum a Valóság. „Nem tagolható szét, hiszen teljesen egynemű: nincs emitt több, amott kevesebb belőle, ami összefüggését megszakíthatná; minden telve van a Létezővel“ (8. fr. 22 skk.). Nincs benne rés, hézag, ahová az osztó kés be tudna

furakodni. „A Létező közel van a Létezőhöz“, szorosan összefüggő egységet alkot: csak egyetlen összefüggő létező van, ami minden osztást kizár. (Miként az értelem útja is szoros, hézagatlan összefüggés, mint egy matematikai levezetés: és ennek sincsenek elválasztható részei: csak, ha egy agy villanással az egészet átlátom, akkor értem igazán!) A Létező mozdulatlan-változatlan (akinéton), hatalmas kötelékek határai között van kezdet és vég nélkül, hiszen keletkezés és pusztulás messze távolba üzettek fölé. A „mozdulatlanság“ itt inkább „változatlanság“, hiszen abban áll, hogy kezdet és vég távol vannak a létezőtől: örök körforgást tehát nem zár ki ez a változatlanság, bár természetesen a synoptikus ész számára e körpálya fazisai egyszerre adva vannak: számára nem körmozgás, hanem egybelátott körpálya van. Tehát Parmenidés nem az egyenletes, örök körforgás lehetőségét cáfolja, hanem a keletkezés és pusztulás lehetőségét (az örök körforgásnak pedig sem kezdete, sem vége nincs), s ezzel az ókori értelemben vett változás lehetőségét. Mert Melissosnál, Parmenidés tanítványánál látjuk, hogy szerintük, ha valami megváltozik, akkor az előbb létező elpusztul, megszűnik, s az eddig nem-létező megszületik: így pl. ha a meleg hideggé lesz, akkor ami volt és ami most van, semmiben sem hasonlók egymáshoz, tehát ami előbb létezett, az elpusztult, s az eddig egyáltalában Nem-Létező megszületett (8. fr.). A mozgás lehetetlenségét csak Melissos fogja bizonyítani (Aristot. de Melisso etc. c. 1., 5.): „Az Egy mozdulatlan: hiszen nem mozdulhat meg, ha nem távozik valamibe. Ha távoznék, akkor szükségképpen vagy a Telibe, vagy az Üresbe menne át: ezek közül pedig az előbbi nem fogadhatja be (hiszen tele van), a másik pedig egyáltalán nem létezik.“ (Az űr, a semmi az eleaiak számára nem létezhetik, hiszen akkor a Nem-Létező léteznék!)

A körmozgás lehetőségét az sem zárja ki, amit Parmenidés a létező nyugalmáról mond: „Azonosan és ugyanabban maradvá, önmagában fekszik, s így állandóan ugyanazon helyen marad: mert Ananké (a Szükségyszerűség, a természeti törvény) határnak a kötelékeiben tartja erősen, amely körülveszi őt.“ Mindez teljesen ráillik örök körpályára: ez is mindig ugyanazon a helyen marad, önmagában fekszik és erősen tartják a határ kötelékei. Aristotelésből tudjuk, hogy a körnek és gömbnek két határa van: a középpont és a kerület (felület). (Aristot. de coelo 293a 30., idézi Reinhardt: id. m. 13.) Platón Timaiosában is a körmozgás így van jellemezve: „ugyanúgy, ugyanazon a helyen, önmagában“, és Platón kiemeli, hogy ez a mozgás áll legközelebb az ész mozgásához (Tim. 34a és 40a). Már az a körülmény is, hogy a határ körülveszi a Létezőt, körre és gömbre utal. Épp ezért — mondja Parmenidés — befejezett a Létező (8. fr. 29—33.), hiszen a teljes létezőnek nem szabad semmiben hiányt szenvednie: ha pedig befejezetlen volna, akkor teljesen híjával lenne annak, hogy egész legyen! — S valóban: a kör és a gömb a legtökéletesebben, mindenfelé egyenletesen határolt idomok. — S a Létezőn kívül semmi más nincs és nem is lehet, hiszen ő egész: ő az egész lét változhatatlanul: keletkezés és pusztulás, „van és nincs“, helyváltoztatás és színváltoztatás mind csak üres szavak, amiket a halandók állapítottak meg abban a hiszemben, hogy igazak (8. fr. 36—41.). Íme Parmenidés is úgy írja le a változást, hogy az keletkezés és pusztulás: a lét és nem-lét összekeverése; mikor a meleg hideggé változik, a létező nem-létezővé lesz, s a nem-létező létezővé. Ugyanez történik a színváltozásnál, ha pl. a fehér feketévé változik: ezért ez is csak látszat. A helyváltoztatás tagadása nem szól a körforgás ellen: az mindig ugyanazon a helyen folyik le.

S most jön a döntő, pozitív kinyilatkoztatás: minthogy tehát legszélsebb határa van, mindenfelől be van fejezve: szép kerekded gömbnek tömegéhez hasonlatos (a létező), közepétől mindenfelé „egyforma erős“: a létezőnek nem szabad emitt nagyobb, amott csekélyebb mértékben léteznie! Nincs is Nem-Létező, amely egyenletes létezését valahol megszüntethetné, és az

sem lehetséges, hogy a létező a létezőnél emitt nagyobb, amott kisebb mértékben létezzék! S az is, ami felé (= amitől) minden irányban egyenlő távolságra van, szintén a határok közé tartozik (= a középpont!) (8. fr. 42—49.). Íme, kerekded gömbhöz hasonló a létező: s ehhez képest: gömbalakú a Föld (ezt vagy éppen Parmenidész, vagy Pythagoras tanította először), kör a Nap pályája, kerekded gömb a Hold, s gömbalakú az állócsillagok külső éggömbje (10. fr.). De „koszorúk“ szerepelnek a világ keletkezésében is. Az Örök Létezőhöz csak a gömb és kör illik, hiszen Alkmaion is az tanítja, hogy az emberek azért pusztulnak el, mert nem tudják a véget a kezdettel összekapcsolni, miként az isteni csillagok.

Ezzel befejezte a valóságról szóló előadását, — most a halandók véleményének létrejöttét magyarázza meg. A hiba az, hogy „két alakot neveznek meg, melyek közül egyet nem kellett volna megnevezniök (ebben rejlik tévedésük), és ellentétesnek különítették el alakjukat, jellemvonásaikat is egymástól elkülönítve állapították meg; emitt az aetheri lángtüzet, amely szelid, ritka, könnyű, önmagával mindenütt azonos, ám a másikkal nem azonos; s azután amazt is önmagában vették: ellentétét, a fénytelen éjt, mint valami tömör, sűrű, súlyos alakot. De ezt a valónak látszó világelrendezést is teljesen feltárom előtted, hogy semmiféle halandó ismeret túl ne haladjon.“

Ez hát a hiba: két *külön, önmagában létező* formát vettek fel, s nem vették észre, hogy egymás nélkül nem létezhetnek: a fény a sötétség háttérében érvényesül igazán, a sötétség meg éppen csak a fény hiánya: „adaés“ = „a fény-nélküli“, a fény *nem-léte!* Másutt is (9. fr.): „nyx aphantos“ = fénytelen éj, pusztá negatívum. S mégis valami sűrű, súlyos gőznek fogták fel, pedig csak a fény *nem-léte.*

Mennyivel bölcsebb a mítosz! S itt térünk át *Paula Philippson* fejtegetéseire. Hélios két gyermeke: Aiétés és Kirké egy-egy szigeten laknak: Aia szigetén. A keletin Aiétés, a nyugatin Kirké. Ez utóbbi a Hadész-bejáráthoz közel, az Okeanos mentén fekszik. Amde erről az alkonyi Aiáról, ahol reggel is oly sötét van, hogy Odysseus nem ismeri fel az égtájakat, mondja Homéros, hogy itt vannak a Hajnal lakai és tánterczei, és Hélios *felkeltei.* Igen, mert a napnyugta — napkelte is, az Alvilág lakói, vagy — az ellenlábások számára. Már Pindarosnál megtaláljuk e gondolatot: „Nekik megvilágítja a Nap odalenn, ami éjszaka itt fenn!“ (129. fr.) „Így van nekik mindig egyenlő nappaluk a mi éjszakáinkkal a föld alatt.“ Ugyane felfogás nyilvánul Vergilius Aeneisében: „Solemque suum, sua sidera norunt“ (VI. 641.). Az ott kelő Nap a mi lenyugvó Napunk. Ugyancsak Vergilius mondja Georgiconja I. énekében (248 skk.): „a déli égsarkot lábaink alatt a Styx látja és a Manes: ott vagy sötétség honol, vagy pedig tőlünk oda tér vissza Auróra és visszaviszi a Napot; viszont, midőn a kelő Nap lovaival miránk lehel, azoknak az alkonyipír gyújtja fel fáklýáit.“ (Mindezen pindarosi és vergilusi helyekre és a szférikus világképpel összefüggő voltukra *Kerényi Károly*: *Ascensio Aeneae* c. tanulmánya mutatott rá először (E PhK XLVII. 1—6. 30. sk.). Egy gömbalakú világkép híve számára ez egészen természetes: midőn nálunk lemegy a Nap, felkél a túlsó félteke lakói számára. Természetesen a valóságban a mi nyugatunk a *nyugati* félteke lakói számára kelet. De mikor még nem gondoltak a Földnek tengelye körüli forgására, akkor úgy tűnt fel, hogy a Nap este a horizon alá száll, tehát a déli félteke fölé emelkedik.

Tehát nap és éj váltakozása csak viszonylagos: aki az egészet látja, annak számára csak a Nap örök körforgása van, örök fény. Az egy-egy helyre szögezett földi halandók számára viszont hol nappal, hol éj van — szükségképpen: tehát a doxának létre kellett jönnie. Ám aki az egészet látja, rájön, hogy éj és nappal nem külön létezők, hanem csupán a Nap örök körforgásának a Föld egy-egy pontjáról szemlélt aspektusai, összetartozó aspektusai,

amelyek közül a való létező a fény; a sötétség ellenben csak ennek hiánya, nem-léte: „mé on“, nem-létező. Így valóban: lét és nem-lét vegyüléséből (ahogyan Parmenidés kifejezi) származik az érzéki világ. Mint a 9. fr. mondja: „Miután pedig minden fénynek és éjnek van elnevezve, és ezek képességeik (jelentéseik) szerint el vannak oszolva ezekre és azokra, minden egyaránt telve van fénnel és fénytelen éjjel, melyek mindketten egyenlők, hiszen egyiknek sincs semmi része a másikban.“ Fénynek és éjnek különböző „lehetőségei“, „jelentései“ vannak: a fény megnyilvánulása: a meleg, a ritka, lágy, könnyű — a sötétségéi: hideg, sűrű, kemény, súlyos (Simplikios, Phys, 31, 3.). Sőt Cicero egy helyéből (De nat. deor. I. 11, 28.) azt is tudjuk, hogy az élet építő és romboló erői is a Fény és Éj megnyilvánulásai: az Éjhez tartoznak az ő gyermekei már Hésiodos szerint (Theog. 211. skk.) — az Alom, Feledés, Öregség Halál, Viszály, Háború; a Fényhez tartoznak az Éberség, Tudás, Ifjúság, Szerelem, Béke. (A kissé homályos cicerói helyet ismét Reinhardt állította be a megvilágító összefüggésbe id. m. 17—18.)

Látja tehát Parmenidés az egész eleven világot, ámde átfogóan, synoptikusan látja: e szerint az egymást váltogató ellentéteket nem lehet külön létezőknek felfogni: egyrészt a sötétség, hervadás, pusztulás csak negatívum, nem-létező; másrészt és főleg: miként a napnyugta: hajnal a másik félteke számára, úgy a hervadás: új élet hajnala, — a virág akkor és azért hervad el, hogy mag, új élet lakadjon benne: ugyanaz az élettani folyamat hervadás is, hajnal is. Tehát úgy a makrokozmoszban, mint a mikrokozmoszban örök körforgás van, amott a Nap körforgása, emitt az élet körforgása: mag, csíra, növény, virág, gyümölcs, — mag. S a kör kerületének minden pontja kezdett és vég: ezért „csak szavak születés és halál“, alkonyat és hajnal. „Nézd a távollevőt is jelenlevőnek“, nézd az Egészet! S ezt látja az Istennő, ki a Mindenség közepén, a szép-kerekded Valóság nem-remegő Szívében trónol.

A Nap örök körforgásával állnak kapcsolatban az évszakok is: a nyár épp akkor és azért, hogy tetőpontjához ér, áthajlik a hervadásba, őszbe; s el lehet-e a kettőt vágni bárdal, mint Anaxagoras mondaná: hol a kettő határa? (Éppanyira nincs határuk, mint ahogyan határ nélkül egymásbafolyik két másodperc, két szomszédos térrész.) Éppígy hajlik át a tél a tavaszba. Horatius is a fagy telében, a tavaszt, ebben a perzselő nyarat, nyárban az őszt, s a gyümölcsaraszto évszakban a sivár telet látja meg: az antik világszemlélet költője, bölcselője egyaránt a hervadásban a hajnalt, az ellentétek egybeesését, az örök körforgást látja. Hérakleitos és Parmenidés nem ellenlábasok tehát, egyaránt látják az ellentétek egységét. De Parmenidés ebben az örök kontinuu körforgás stabilitását, míg Hérakleitos az ellentétek cikázó feszültségét, a világ tűzszerű voltát látja meg. Az évszakok egymásba hajló körforgását említve emlékezzünk vissza, hogy éppen Diké tárta fel az Alétheiához vezető kaput: Diké, a Hórák egyike! Parmenidés világosan beszél, csak komolyan kell venni minden szavát!

Mint alkony és hajnal, ugyanilyen komplementárius ellentét-párok a Cicerónál említett Concordia—Discordia, Pax—Bellum, Erős és Thanatos. A romboló, elbontó disszimilációs folyamatok, épp oly szükségesek az élet örök égéséhez, mint az őket ellensúlyozó, építő, asszimilációs, folyamatok, — mint ahogyan a Tél halálössége szükséges a Tavasz ébredéséhez. Ösbölcsesége ez az antik vallásnak: Bachofen írja „Das Ei als Symbol“ címet viselő fejtegetésében (Kröners Taschenausgabe, 42. I.) a cirkuszi kettős-fogat fehér és fekete lováról szólva: „Az anyagi természet két pólus között mozog, két színnek: az élet fehér, s a halál fekete színének örök váltakozása. Csak e kettő egyenletes vegyítése biztosítja az anyagi világ fennmaradását. A természet örök munkájában az örökifjú élet fenntartásához a pusztító erő nem kevésbé nélkülözhetetlen, mint a nemző erő. Csak, amit amaz felbont, képes ez újra pótolni. A halál tehát nem ellentéte, hanem segítőtársa az életnek. (A korhadó-

anyagok adják az éltető humuszt.) A régiek mit sem tudtak a disszimiláció-asszimiláció vegyi folyamatairól, de intuitíve tudták, hogy mennél intenzívebben élnek, annál inkább égetik magukat: a pusztulás, halál árán élnek! Csak az a fontos, hogy a pótlás, építés folyamata karöltve haladjon amazzal, mint a cirkuszi fogat fehér és fekete lova. S a cirkuszi kocsi egy-egy megtett köre: az Élet egy-egy körforgása, az évszakok egy-egy körforgása, mely a végponton kiindulásához ér vissza; örök újrakezdés a tavaszban, a magban, az utódban, vagy a misztériumok hite szerint — a másvilágon is! Hogy Parmenidés erre is gondol, mutatja a 20. fr., amely szerint Persephoné és Aphrodité, Halál és Szercelem ugyanaz. A Persephonéhoz vezető útról szólva idézi Hippolytos Parmenidést: „Az alatt van egy borzalmas, mocsaras mélyút: ez vezet legjobban a nagyon tisztelt Aphrodité vágykeltő ligetébe!”

S Aphrodité az az istennő, ki a Mindenség közepén trónol, Aphrodité ez, hiszen azt mondja erről az istennőről Parmenidés, hogy „ő uralkodik a vegyülés és szülés fölött, ő küldi férfi karjaiba a nőt, s férfiút a nőhöz” (12. fr.) és „legelőször Eróst gondolta ki az összes istenek közül” (13. fr.). Erós a világteremtés ősgondolata, hiszen nemcsak férfi és nő, hanem az összes ellentétek vegyülnek, egymásbafonódnak, ölelkeznek felbonthatatlanul, és így teremtik és tartják fenn, építve-rombolva az Életet örökkön-örökké! Erós maga is nemző, de a halálba húzó erő is, hiszen nemcsak Goethe érezte a „Stirb und werde” örök azonosságát. Horatius is a tavaszi lét-intenzitás tetőfokán, mikor a Gráciák lejtik kartancukat, hallja meg a Halál kopogtatását. „Az Élet felfokozott pillanataiban az Élet teljességének gyönyöre mellett mindig ott van a Halál édessége is.” (Szerb Antal, Hétköznapiak és Csodák, 193. l.) Bachofen mutatott rá, hogy az antik sírokban gyakori a phallos, és Priapos, a phallikus isten, egy campanai kolumbarium feliratán „mortis et vitai locus”-nak nevezi magát (id. m. 49. l.). Erós és Thanatos, Fény és Árny ugyanazon örök élet-intenzitásnak két összetartozó aspektusa.

S talán Parmenidés is, aki Aphroditét látja a Mindenség középpontjának, s Aphroditétől ismerte meg a kerekded Valóság nem-remegő szívét, és aki szerint Aphrodité elsőnek Eróst „gondolta ki”, — szintén Erós egy szublimis pillanatában, a Szépség meleg fényétől lángragyúlva pillantotta meg nagy intuícióját: Erós és Thanatos, Alkony és Hajnal egységét az örök körforgásban. Hiszen tanítása szerint: „amilyen éppen a tagok vegyülése, úgy társul az emberhez a belátás” (16. fr.), „Ami éppen többségben van, az a gondolat.” Akiben a sötét és hideg a túlnyomó, az a Sötétet látja, a Csendet hallja, a Hideget érzi csak: ilyen a halott. (Reinhardt id. m. 23.) Viszont akiben az Élet tüzes fénye legjobban fellebbog, az látja meg a fényt, Alétheiát, a leplezetlen, örök napfényben fürdő Valóságot. S Erós a legfelső izzás, ekkor legnagyobb a Tűz és Fény többlete: ez a nagy meglátó, alkotó pillanat a művészeknek, bölcselőknek. Csak Fény és Tűz látja meg a Fényt és Tüzet. S emlékezzünk az istennőhöz vezető út leírására: rohanó paripák, átforrósodott kerekék röptik s Diké egy lökéssel, szárnysebesen tárja fel az Igazsághoz vezető kapu zárát. A titkok kapuja felpattan, fellebben a fátyol a napfényes valóság arculatáról: ha komolyan vesszük Parmenidés minden szavát, és nem költői közhelynek, akkor előttünk van a forró pillanat, amikor a kínzó rejtélyről lehullt a fátyol, s egyszerre felragyogott az Igazság. A művész, a tudós, a bölcselő: minden alkotó ember ilyen csodás ajándékként eléjük táruló látásoknak köszönhetik legmélyebb, új világokat feltáró gondolataikat. Gauss mondta: „Eredményeim már rég megvannak, — csak azt nem tudom, hogyan fogok hozzájuk jutni?” Minden nagy gondolatban, a matematika alapgondolataiban is van valami irracionális. De ezt az irracionálizmust, a végső dolgok, titkok irracionálisát a Klages-féle sötét irracionálizmussal, mely a szellemnek hadat üzent és a vért és ösztönt ültette trónra, összezavarni csak a korlátoltság és kultúrátlanság képes. Életteljesség és tiszta logika nem ellentéte-

sek: ezt mutatja az egészen átértett Parmenidész. Látja ő a teljes életet, a világot, és éppen, mert a maga egészében, sub specie aeternitatis látja: nem két világ van számára, mint régebben vélték: egyik a Lét merev, minden élet-től, mozgástól érzéki elevenségtől idegen gömbje, másik a Doxa teljesen hamis, „levegőben lógó” világa; hanem az Egyetlenegy Valóságot látja a maga teljességében, nem békatávlatból, csak a közvetlen szembeötlőt véve észre, hanem a kerekded Valóság nem-remegő szívéből, a távollévót is jelenlévőnek. S így kiderül, hogy synekhes, összefüggő a Lét annyiban is, hogy a látszólagos ellentétek nem külön létezők, hanem csak egymást feltételező aspektusai ugyanazon örök körforgásban lévő Létnek. (Ha heliocentrikus rendszerünk felderengett volna elméjében, még evidensebb lett volna számára, hogy minden pillanatban, Dél, örök Fényesség van.) Van a Nap, a virág, az ember: csakhogy pályájuk minden mozzanatát az egész szemszögéből kell nézni: az alkonyban a hajnalt, a hervadásban az új élet derengését látni.

Most már világos, hogy a Doxa világa a harmadik alternatívával esik egybe: a halandók számára lét és nem-lét ugyanaz, és mégsem ugyanaz. Fény és Éj ugyanaz: létező mindakettő számukra, pedig az utóbbi csak a fény hiánya, nem-léte; de másrészt külön, mereven ellentétes, egymástól független létezők, tehát *nem ugyanazok* számukra. Ezenkívül: a fény „est” fény, viszont „non est” sötétség; tehát a fény bizonyos vonatkozásban van, bizonyos vonatkozásban „nem van.” S hogy az ily okoskodások a gondolkodás hajnalán mily jelentősek voltak, látjuk Platón Szofistájából (255c—256e). A mozgás különbözik a nyugalomtól, tehát „non est” nyugalom; viszont „van” is mozgás, hiszen tényleg létező állapot. Továbbá: a mozgás fogalma különbözik a Lét fogalmától, tehát nem létező; de ismét, mivel tényleg meglévő állapot, létező is. Tehát a mozgás létező és nem-létező egyszerre. S egyáltalán minden fogalom (az azonosság, nyugvás, de a fehérség is) különbözik a Lét fogalmától, tehát nem létező, de viszont meglévő állapot, tehát létező is!

Ezt a harmadik alternatívát, hogy úgy a létező, mint a nem-létező létezik, vetíti ki a Térbe Parmenidész kozmogóniájában, amint erre ismét Reinhardt mutatott rá (id. m. 81.). Legkívül és legbelül egy-egy nem-létező: sötétségek-szorú van, ezeken belől egy-egy tűzszorú: létező koszorú, végül középen a fény és sötétség, lét és nem-lét vegyülése, mely több koszorúból áll. A szélen az ellentétek, lét és nem-lét merev elkülönülésben, középen pedig már vegyülve egymással. S egész világunk e kettő vegyülése: hiszen ugyanazon dolog relative egy pillanatban is lehet (két különböző kéz számára) meleg és hideg, létező és nem-létező, + és —. (S Aristotelész is tanúsítja, hogy a kettő közül a meleg áll a létező oldalán: *Metaphys. A 5. 986b 18.*) Éppígy lehet egyazon dolog relative kemény is, puha is, — ez a híres aoristos *dyas*, határozatlan kettő, ami a késői platóni filozófiában oly nagy szerepet játszik: s ez a kettősség a titka Doxa világa létrejöttének: „két alakot neveztek meg, melyek közül egyet nem kellett volna”. A „khóris”, a merev elkülönítés, a kettőnek látás a Doxa alaptévedése. Akár térben „hasítjuk ketté”, különítjük el diszkrét egységekre a pályát, a mozgást (és itt is a ketté-osztás, a felezés a par excellence osztó ténykedés: felezni, majd újra felezni ad infinitum, mint Zénónál mindjárt látni fogjuk); akár az Időt tagoljuk diszkrét részekre, akár az ellentétek egységéből csinálunk két külön valóságot, — mindezzel megbontjuk az Egyetlen Lét összefüggő voltát, kettőt, sokat csinálunk abból, ami febonthatatlanul Egy.

*

Zénón, a kongeniális tanítvány, mesterének ezt az alapvető tanítását igazolja, hogy a Lét: kontinuum, összefüggő, szétdarabolhatatlan Egész. (S valóban, minden lény léte összefügg a többiével, a nagy Egésszel; a kozmosz távoli jelenségei befolyásolják Földünk életét, és viszont.) Negative bizonyítja: kimutatja, hogy képtelenségek következnek abból, ha a Teret,

Időt, mozgást, különálló részekből akarjuk összerakni. Így pl., ha bármely utat külön részekből rakunk össze, valóban meg kell tenni előbb az út felét, majd a fennmaradó fél felét (az egésznek negyedét), majd ennek a felét, s i. t. ad infinitum, tehát sohasem érhetünk el az út végére! Már most igaz ugyan, hogy a szóbanforgó végtelen geometriai sornak ($\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$) az összege nem végelen, hanem: egy, vagyis éppen a szóbanforgó távolság, egység, melynek törtreszei a sor tagjai. Azonban, mint Gomperz (Griechische Denker I. 161. l.) találóan megjegyzi, ha tényleg ezekből a folyton a végtelenségig kisebbedő részekből összerakva akarjuk felépíteni az illető véges távolságot, mindig fennmarad még egy további végtelen kicsiny rész, ami a véges távolság teljes eléréséhez szükséges volna. „Ist es möglich, das Unerschöpfliche zu erschöpfen?“ Valóban igaza van Parmenidésnek: „A belátó Esz nem fogja a létezőt a létezővel való összefüggéséből elvágni (atomizálni): sem úgy, hogy mindenütt teljesen szétszórja bizonyos rend (szabály) szerint, sem úgy, hogy (ezekből) összeállítsa.“

Ugyanez a lényege Achilles és a teknősbéka versenyének. Ha Achilles pl. tízszer olyan gyorsan fut, és a teknősnek egy méter előnye van, akkor Zénón szerint, míg Achilles ezt az 1 métert megteszi, a teknős $\frac{1}{10}$ m-rel jut előbbre, s míg ezt Achilles behozza, addig teknősünk megint $\frac{1}{100}$ m-rel kúszott tovább: s i. t. ad infinitum. Valóban, ilyen, a mozgást atomizáló felfogás szerint sohasem érheti utól Achilles a teknőst! Természetesen, a matematika itt is kimutatja, hogy az $1 + \frac{1}{10} + \frac{1}{100} + \frac{1}{1000} + \dots$ (szóval az $\frac{1}{10}$ quotiense) végtelen geometriai sor összege nem végtelen nagy, hanem $\frac{10}{9}$ = egy egész és $\frac{1}{9}$, tehát a méteres előnyt behozza, a következő $\frac{1}{9}$ méternél utóléri Achilles a teknőst. A végtelen oszthatóság és végtelen nagyság nagyon különböző fogalmak. De itt is igaz, hogy a távolságokat bizonyos szabály szerint folyton kisebbedőkre atomizálva, s az így nyert folyton kisebbedő atomokból rakva össze Achilles és a teknős mozgását, mindig marad egy végtelen kis előnye a teknősnek. — Zénón azonban korántsem azonosítja magát a tér, idő és mozgás feldarabolóival, hanem azt akarja mondani, hogy: ha komolyan vesszük azt az álláspontot, mely szerint a tér, idő, mozgás részekre bontható és azokból összerakható, akkor ilyen nyilvánvaló abszurdumokhoz jutunk; tehát igaza volt mesteremnek: minden kontinuum, a Lét egyetlen, oszthatatlan, összefüggő Egész! Ezért csak részben van igaza Bergson éleselméjű kritikájának: „A mozgásnak s a mozgó által befutott térnek összezavarásából keletkeznek az eleai iskola szofizmái: a két pontot elválasztó köz végtelenül osztható, és ha a mozgás is ilyen részekből lenne összerakva, valóban sohasem juthatna át e közön senkisé. De az igazság az, hogy Achilles minden lépése egyszerű, oszthatatlan, és bizonyos számú ilyen lépés után Achilles elhagyja a teknősbékát. Az eleaiak illúziója onnan ered, hogy az oszthatatlan mozgási aktusok e sorát az őket alátámasztó, homogén Térrel azonosítják. S minthogy a homogén Tér bármely törvény szerint osztható és azokból újra összerakható, fejegetve érzik magukat, hogy Achilles mozgását is ne Achilles-lépésekből, hanem annak mindig kisebbedő tört-részeiből rakják össze.“ (Idő és Szabadság. 119—20.) Bergson elemzése mély és igaz: rávilágít arra, hogy a mozgást a pályával (és minthogy az időt is mozgással mérjük, az időt is a térrel) zavarjuk össze. Ám téved abban, hogy az eleai bölcselők is ezt az „illúziót“ táplálták volna: ellenkezőleg, ők nagyon is jól tudták, hogy oszthatatlan, kontinuos folyamatokat külön részekre vagdalni nem lehet. Ők a teret sem tartották oszthatónak (üres teret nem is ismertek el), és valóban nincs határ két centiméter vagy milliméter között: átmennek egymásba, őket sem lehet „elvágni bárdal“.

Plátón „Parmenidés“-e is felfogásunkat igazolja. Ott maga Zénón fejti ki, hogy műve támogatni akarja Parmenidés tételét azokkal szemben, akik gúnyt űznek belőle azért, hogy, ha egy a létező, sok nevetséges és önmagának ellen-

mondó dolog következik belőle. Ez a mű tehát szembeszáll azokkal, akik viszont a „sokat” állítják (létezőnek) és visszaadja a kölcsönt kamatostul, megvilágítván, hogy még nevetségesebb dolgok következnek az ő feltevésükből, hogy t. i. *sok* a létező. (Parm. 128.)

Ugyanezek a megfontolások érvényesek a repülő nyíl paradoxonára. Az atomizáló felfogás szerint a nyíl minden pillanatban a tér bizonyos részében *van*, vagyis ott *nyugszik*. Már most nyugvásokból hogyan lehetne mozgást rakni össze? Ehhez Bergson azt jegyzi meg, hogy „hajlandóságunk van arra, hogy a Mozgást a befutott Térre illesszük, a pályát annak befutásával egybe-cítsük, s aztán a vonalat befutó *mozgást* úgy szedjük széjjel, ahogyan a *vonalat* magát széjjelszedjük; ha kedvünk van a vonalon pontokat kijelölni, ezek a mozgó test helyzetei lesznek; mintha az, ami mozog, valaha is egybe-eshetnék valamivel, ami nyugalomban van: mintha ezzel nem mondana le éppen arról, hogy mozogjon! Nos, miután a mozgás pályáján a „helyzeteket” kijelöltük, ezeket a mozgás-kontinuum pillanatainak feleltetjük meg. De ezek egyszerűen virtuális megállások, tisztán az elme szüleményei. („Tartam és Egyidejűség.” 66—7.) Teljesen igaz; de Zénón is jól tudja, hogy sem a mozgást, sem az időt, sem a teret nem lehet elkülönített részekre osztani: ép ezt akarja — ad absurdum vitellel — bizonyítani.

Különbben talán a mozgó nyíl paradoxona mutatja meg a legvilágosabban az atomizáló eljárás lényegét és hibáját: e felfogás szerint mintha ugrásokból tevődnek össze a mozgás is, az idő is: „*van*” egy bizonyos másodperc, ezalatt itt „*van*” a nyíl, — akkor egyszerre csak a másodperc-mutató is *ugrik* egyet és a nyíl is: a mutató átugrik a következő másodpercnek megfelelő térközbe, a nyíl pedig a következő „helyzet”-be. Mintha az óramutató is. a nyíl is egy pillanatig egy bizonyos térközben volna, ott nyugodnék, hogy a következő pillanatban átugorjék a következő térközbe. Egyszóval: a tériesített idővel dolgozó tudomány mindig csak időpontokat jegyez fel; ebben az időpontban itt *van* a mozgó test, a következő időpontokban pedig ott *van*, de akármilyen közel is legyenek egymáshoz ezek az időpontok, éppen az időpontok közötti *tartam*: a tovafolyó Idő maga siklik ki tagoló kezeink közül, úgyhogy a kitűzdelte időpontok közötti tartamok akármilyen rövidek vagy hosszúak lehetnek: ha az összes mozgások, így az óráké is, egyenletesen meggyversulnának, az óramutató helyzetei és a mozgó test helyzetei éppen úgy felelnének meg egymásnak, mint azelőtt: az időmérés tehát nem változnék, pedig az Idő folyásának tempója nagyon is megváltoznék. Bergson — akinek fejtegetéseit itt követtük — gondolta legmélyebben végig Zénón paradoxonait, csak azt nem vette észre, hogy Zénón maga nem hisz a kontinuumok osztható voltában.

Végül az abszolút mozgás és abszolút sebesség fogalmát cáfolja Zénón a következő okoskodással, ami túlzás nélkül a relativitás-elmélet ősvé avatja. Vegyünk három testet, melyek mindegyike egyenlő hosszú, s jelezze őket négy, egyenlő távolságban lévő pont. A felső nyugalomban van, a másik kettő egyenlő sebességgel, ellentétes irányban mozog. Már most: a középső mozgó ugyanazon idő alatt a nyugvó testnek *fele* mellett halad el, míg az ellenkező irányban mozgó *egész* test mellett elhalad. Tehát a „félakkora idő az egész idővel egyenlő”, mert kétszer akkora hosszúság befutásához kétszer akkora idő kellene. És Zénónnak igaza van: ha a vonal diszkrét egységek összege, és az idő is diszkrét pillanatok összege, akkor — minthogy az időt térrel mérjük — másféle mérés nem is lehetséges, mint azon egységek száma, melyek mellett a mozgó test egységei áthaladnak. S ugyanazon idő alatt valóban az egyik testnek kétszerannyi egysége mellett halad el, mint a másiknak! És észellenes, hogy azonos sebességgel négy téregység mellett ugyanazon idő alatt haladjunk el, mint két téregység mellett. Nincs tehát abszolút sebesség, hiszen ugyanaz a sebesség más egy nyugvó, és más egy mozgó rendszerhez viszonyítva. Nincs abszolút mozgás sem, hiszen fogalma ellenmondást zár magában: ugyanaz a mozgás kétféle sebességű egyszerre!

Azonban az örök jelen gondolata az, mellyel a relativitáselméletéhez legközelebb jutott bölcseleink. „Nem volt és nem lesz, mert most *van* egyszerre a maga egészében.“ „Nézd elméddel a távollévőket is szilárdan jelenlévőeknek!“ A relativitás elmélet négy-dimenziós Tér-Ideje, Minkowski világa, fejtette ki teljesen e gondolatot. Bergson szemléletes fejtegetéseit követve („Tartam és Egyidejűség“, 171 sk.), tétélezzünk fel egy P síkra szorítózkodó, két-dimenziós világot, és nézzünk egy, e síkban mozgó M testet, mely egy kört ír le. Mi, a háromdimenziós világ lakói, eltudjuk képzelni, hogy a mozgó M egy, a síkra merőleges MN vonalat visz magával, melynek hosszúsága minden pillanatban a kezdőpont óta lefolyt időt méri. Ennek az MN vonalnak N végpontja tehát a háromdimenziós térben csavar-alakú görbét (spirálist) ír le, hiszen az MN vonal körben haladva mindig hosszabbodik. Így a P síkon lerajzolódó síkgörbe (a kör) a mozgás valóságának csak térbeli részét ábrázolja, ellenben a három-dimenziós spirális a mozgás terét és idejét egyben ábrázolja. Ez tehát három-dimenziós tér-idő volna egy kétdimenziós matematikus számára, aki P síkjába zárva, a harmadik dimenziót nem látná, de a mozgás konstatálása révén annak fogalmát koncipiálná és analitikailag kifejezné. Általánosságban: ami tetszőleges dimenziójú térben, mint mozgás van adva, az eggyel több dimenziójú térben, mint nyugvó forma ábrázolható. De ugyanide, hogy a mozgást vonallal ábrázoljuk, vezet időmérésünk alapsajátsága, hogy az időt valamely szerkezet (óramutató) által befutott térrel mérjük. S akkor az a vonal, mely a már lefolyt időt ábrázolja, természetesen tovább folytatható és a jövőt is ábrázolja. A Jövő adva van, csak ernyő takarja el előlünk, Nem az idő telik: mi telünk el, mi mozgunk előre az örökké adott idő-vonal mentén.

A két-dimenziós világ esetében: e világnak mult, jelen, jövő eseményei mind egyszerre adva vannak, mint egymáson fekvő síkokon lévő képek. E kép-síkok egymásra téve három-dimenziós tömböt alkotnak: tehát mikor a két-dimenziós lény az időben él, tulajdonképpen utazik, a harmadik dimenzióban (térben utazik): elvonul a készen sorakozó képek arcvonala előtt. Nem az események érnek bennünket: mi érzük el őket. A két-dimenziós lény eszmélete merőleges irányban metszi át ezeket az egymásra rakott síkokat s amelyiken épen áthalad, azt jelennek érzi, — visszaemlékezik azokra, amiket maga mögött hagyott, és persze nem tud azokról, amik még előtte vannak, amelyek felé utazik, — éppúgy, ahogyan nem ismerem a Föld azon tájait, amelyeken még nem jártam. — Eppígy elképzelhető, hogy a mi háromdimenziós terünk is csak egy metszete egy készen adott négydimenziós világnak, s amit mi időnek érzünk az e négydimenziós világ negyedik téri dimenziója; ennek mentén utazunk, hogy az öröktől fogva készen megadott eseményeket tudomásul vegyük. S akkor természetesen csupán elménk tökéletlensége, hogy nem látjuk a negyedik dimenzióban adva lévőket: az úgynevezett jövőt is! Egy valódi Ész az egészet látná örök jelenben, a Térben és Időben távolít egy villanásban. (Mint a televízió a térben távolít elének vetíti.) Mint Eddington mondja: „Az események nem úgy érkeznek: ott vannak s átmenőben találkozunk velük.“ („Raum, Zeit und Schwere.“ 53. l.) Wells pedig „Az Időgép“-ben így szól: „Nincs az Idő és Tér között semmi más különbség, mint az, hogy az Idő mentén eszméletünk mozog.“ Einstein pedig így fejezi ki: „A fizika többé nem történés a háromméretű térben, hanem létezés a négy-méretű világban.“ („A Különleges és Általános relativitás elmélete.“ 91. l.) Mint Bergson mondja: „A világegyetem egész mult, jelen, jövő történetének legördülését eszméletünk egy öröktől fogva egy csapásra megadott történet mentén tett sétának veheti: nem az események vonulnak fel előttünk: mi sétálunk arcsoruk előtt.“ („Tartam és Egid.“ 175.)

Egyébként a matematikai természettudomány általában parmenidészi szellemű. (Amint erre szintén Bergson mutat rá az „Idő és Szabadság“-ban,

175—76. 1.) A mai természettudomány szakított a szemléletes atom-modellekkel: míg Démokritosnál az atomok megőrizték térbeli kvalitásaikat (alakjuk és nagyságuk van), addig a modern fizika atomja nem rendelkezik a térbetöltés kvalitásával nagyobb mértékben, mint pl. színnel vagy illattal. Mint Niels Bohr mondja: többé nem mondhatjuk, hogy a testek kvalitásai az atomok geometriájára redukálhatók. Ellenkezőleg: egy test színének ismerete csak úgy lehetséges, ha lemondunk e test atom- és elektronmozgásainak ismeretéről, — viszont az elektron-mozgások ismerete csak azon az áron lehetséges, ha lemondunk a szín, energia, hőmérsék megismeréséről: mindkettő az atom matematikájára vezethető vissza. Mint Heisenberg mondja: „A modern fizika elemi részecskéje nem valami térben és időben lévő anyagi képződmény, hanem csak szimbólum, melynek bevezetése által a természeti törvények különösen egyszerű formát nyernek.“ Tehát a modern fizika atomját egy differenciál-egyenlet szimbolizálja egy absztrakt, sok-dimenziós térben. A Schrödinger-egyenletben meg vannak írva az atomok és molekula-szerkezetek viselkedésének törvényei, az atom- és molekula-színképekben fellépő törvényszerűségek. „Így az elektron lehetséges pályáinak sugarát a Schrödinger-egyenlet automatikusan megadja azon természetes követelmény alapján, hogy differenciál-egyenletünk véges, folytonos és egyértékű megoldásaira vagyunk kíváncsiak.“ (Pogány Béla: A fizika fontosabb problémái. A Mai világ képe. IV. 421—2.). Így vannak meg Maxwell egyenleteiben az elektromágneses hullámok viselkedésének törvényei, amiket csak később igazolt Hertz. A matematikában egy alapegyenletben foglaltatik a többi, ami belőle következik, belőle levezethető: ideálja egy oly egyenlet, melyből az összes természeti törvények levezethetők volnának. Ime itt is egy egyenletben implicite minden, az egész világegyetem összes fizikai története benne van. Így az egymásra következő, az okság: egymásban foglaltsággá, azonosságá alakul. Az egymásra következő tűnemények közti oksági viszonyoknak *szükségképpenisége* onnan ered, hogy mögöttük matematikai mechanizmust, egyenleteket veszünk észre. S így az ember hozzászokik, hogy miként az alapegyenletbe beleérti annak matematikai következményeit, úgy az okba belelátja az időbeli következményt. *A Jövő előleges matematikai jelenléte* az egyenletekben, — ime, ez az a vonás, mely Parmenidést mélységesen összeköti a matematikai természettudománnyal, hiszen ő is identikus ítéletekből dedukálja a Lét sajátosságait.

De az is bizonyos, hogy az is ott szerepel Parmenidés motívumai között, hogy a matematikai, logikai, erkölcsi igazságok időtlenül, örök jelenben, változatlanul érvényesek. „Kétszer kettő, est’ négy“. „Aki másnak vermet ás, maga esik bele.“ S minthogy a görög észjárás számára az Alétheia: Igazság és Valóság egyaránt, ezért a Valóságnak is örök jelenben, változatlanul kell léteznie. Örök változatlan körforgás a makrokozmosz és mikrokozmosz léte, örök körforgás az emberi élet is, úgy a nemzeteké, mint az egyéneké, amint már Hérodotosz vallja: az emberi dolgok köre nem engedi, hogy mindig ugyanazok boldoguljanak; akik magasan állnak, a mélypontra kerülnek és viszont. (I. 207. és I. 5.)

Parmenidés szellemében *lenni*: az örök Alétheia szellemében élni, hűnek maradni az Örök Igazság nem-remegő szívéhez, a Humanitáshoz. „Az Igazságban álljatok meg!“ Soha el nem tántorodni a humanitás útjáról, mely egyszersmind az örök Divinumnak, a Mindenség lelkének útja, „egy hajszálnyira sem“, mint Melissos mondja. S nem véletlen, hogy maga Zénón, ki Nearchos tyrannussal szembeszállva, bátran állta ki a kínhalált, és mindazok: Reinhardt, Riezler, Kerényi, Paula Philippson, Bergson, akik által Parmenidés megértéséhez talán közelebb jutottunk, a ragyogó elme mellett a humanitásnak mintaképei.

SZEMLE

Gondolat és anyag.

(Filozófiai karcolat.)

Galilei a pisai ferde toronyról köveket dobál le a mélybe. Kezében kis ingával méri az időt és megállapítja, hogy a szabadon eső kő által megtett út az idő négyzetével arányos, a szabadon eső kő sebessége pedig egyszerűen arányos az idővel.

Mi teszi lehetővé ennek az egyszerű és ma már általánosan elfogadott törvényszerűségnek a megállapítását? Egyetlen egy tény: az, hogy Galilei kézi ingával méri az időt és nem kronométerrel vagy modern, tízszázad másodperceket mérő elektromagnetikus órával.

Mert ha Galileinek birtokában lett volna egy ilyen rugós kronométer vagy egy ilyen elektromagnetikus óra, akkor kénytelen lett volna azt is megállapítani, hogy a nagy kő gyorsabban esik, mint a kicsi, a kerek kő gyorsabban, mint a szögletes, sőt: a kő tavasszal más sebességgel esik, mint nyáron és a kövek esési sebessége többek között a légnyomástól, a levegő nedvességétől, sőt a hold állásától is függ.

Szerencsére Galileinek nem volt semmiféle kronométere — és ezért nem lehettek különösebb gondolai. Ellenkezőleg: az általa megállapított törvényszerűségek tették lehetővé (például Huyghens számára), hogy a kézi ingánál lényegesen pontosabb ingaórát szerkesszen. Ez a pontosabb ingaóra tette lehetővé, hogy egy jeles tudós a szabad esés újabb megfigyeléséből megállapítsa: a kövek az egyenlítőn lassabban esnek, mint a mérsékelt égövben (mert a földforgás kerületi sebessége s ezzel a centrifugális erő az egyenlítőn nagyobb). Ezáltal újonnan megfogalmazhatóvá vált a szabad esés földi törvénye. S így jutottunk el a sorozatos elméleti korrekciók és a mérőeszközök előállításának tökéletesedése során a természeti törvények megfogalmazásának és az órák készítésének mai állapotáig.

Persze elvben helyezkedhetnénk arra az álláspontra is, hogy a két folyamat — a természeti törvények megfogalmazása és a pontosabb órák előállítása — független egymástól vagy csupán akcidentális viszonyban áll. Ha Galilei ismerte volna a modern elektromagnetikus időmérő-szerkezeteket, például a kvarckristály-órát, s ha bevándorolta volna vele a földtekét, s ha minden egyéb *anyagi feltétele meglett* volna annak, hogy 1589-ben elvégezze azokat a kísérleteket, amelyekkel ma saját technikai felkészültségünk megközelítésében meghatározhatjuk a pisai ferde toronyról ledobott kő szabad-esési adatait, akkor... Igen ám, de itt a turpisság a „minden egyéb *anyagi feltétele*”-kifejezésben bujik meg. A kvarckristály-órák előállításához például hozzátartozik egy bizonyos csiszolási, metallurgiai, elektromos energia felhasználási technika, amely többé-kevésbé független a Galilei-féle időmérési igényektől, illetőleg szigorúan véve beletartozik a természeti erők társadalmi felhasználásának, vagyis a termelőerők fejlődésének egy olyan szakaszába, amelybe már *mint multbeli, történelmi teljesítmény* illeszkedik bele a Galilei-féle kísérlet.

Ez a kis vita, amelyet itt folytattunk, tulajdonképpen beletartozik ugyanabba a kategóriába, mint az az ismert problematika, hogy vajjon Aristoteles nálunknál gonoszabb, méltánytalanabb vagy ostobább ember volt-e, amikor a rabszolgák, a „beszélő szerszámok” létezését elfogadta. S nem törhetett volna-e lándzsát, ha még jobb, még méltányosabb és még bölcsőbb lett volna — mondjuk — a francia forradalom szabadság- eszméi mellett... Itt akadémikus tudományosságunk már megszokta, hogy a „kor-szemle”, a „társadalmi viszonyokra” és hasonló tényezőkre hivatkozzék magyarázatul és ezzel semlegesítse a kérdést. De a természeti törvények, azok — szerinte — bizonyosan a történelemfeletti és örök igazságok kategóriájába tartoznak. Az anyagra vonatkoznak, de nem egyszerűen anyagiak.

Ennél a pontnál felrémlik bennem gyermekkorom egyik alapvető fizikai problémája. Talán tíz éves lehettem, amikor azon gondolkoztam: honnan tudja a villany, hogy a drót középtűt el van szakadva? Bemegy és megnézi és azután, amikor látja, hogy nincs tovább, akkor visszafordul? Mindenféle kísérletet eszeltem ki a kérdés eldöntésére. Például megfogtam a drót szabad végét, hogy ráze s amikor megállapítottam, hogy ráz, akkor levontam a következtetést, hogy a villany tényleg bement a dróthoz és megnézte, mi van. Utóbb, az elektrotechnika szorgosabb tanulmányozásánál meggyőződtem következtetésem téves voltáról: a drót azért rázott, mert az áramkör

testemen keresztül zárult — vagyis a rázással nem dőlt el, mit csinál a villany az áramkörben, amikor tényleg megszakadt az útja. S tovább kellett folytatnom kísérleteimet...

Mondanom sem kell, hogy azóta sem sikerült teljes bizonyossággal megállapítanom, mit csinál a villany, amikor én éppen nem méröm. De e helyett egyre növekvő csodálkozással figyelem a fizikusok munkáját, akik egyre több tényező figyelembevételével, egyre bonyolultabb képletekkel állapítják meg azt a tényt, hogy a szabadon eső kő vagy a villanyáram mindig pontosan úgy viselkedik, ahogy az a fizikai törvény-megállapítás legmodernebb előírása szerint szükséges — s ha még pontosabb vizsgálatok során kiderül, hogy egy egészen keveset másként viselkedik, akkor sohasem a dőről ki, hogy a kő vagy a villany tévedett, ha nem az, hogy a fizikus fedezett fel egy új törvényt. Mivel pedig nincs kétség abban, hogy a kő és a villany már ugyanúgy viselkedett, amikor a fizikus — pontosabb mérőeszközök hiján — még nem vette ezt észre, akkor ebből kétféle következtetést lehet levonni: vagy azt, hogy a kő és a villany okosabb mint a fizikus, mert nemcsak azokat a természeti törvényeket tartja be, amelyeket a fizikus már ismer, hanem azokat is, amelyeket még nem ismer — vagy pedig azt kell mondanom, hogy a primátus itt is az anyagé és nem a gondolaté. S legfeljebb arra kell vállalkoznom, hogy megmagyarázzam, a gondolat miért van mindig csak megközelítő viszonyban az anyag viselkedésének meghatározásához. S e magyarázat során ki kell fejtenem a gondolkozásnak, a tudatnak olyan anyagi határozmányait, amelyek e megközelítő viszony számára alapvetők. S itt ezután nincs is már döntő különbség Aristoteles viszonyában a rabszolgasághoz és a fizikus viszonyában a kőhöz meg a villanyhoz.

Mindkét esetben a döntő a tudat anyagi funkcionalizáltságának felismerése, vagyis az az alaptétel, hogy a világ tudatunktól függetlenül is létezik és tudatunk ennek a tőle függetlenül létező világnak álta a meghatározott része.

Quod erat demonstrandum — írhatnók hozzá e kis karcolathoz, ha azzal számolnánk, hogy a filozófusok elméje olyan viszonyban áll a bölcseleti igazságokhoz, mint a kő vagy a villany a természeti törvényekhez.

Igy azonban megleégszünk azzal, hogy elnézést kérünk kis vitairatunk szokatlan műfajaért...

Szalai Sándor.

Evidencia és igazság.

A tudományos munkásság közvetlen, e'lméleti célja ismereteink gyarapítása. Ismereten valami alatt olyan meghatározott tartalmú állítást, tételt értünk, amelynek helytálló volta, „igazsága” bizonyítva, vagy legalábbis az illető kutatási terület sajátosságához igazodó igényeinknek megfelelő mértékben valószínűsítve van. A tudományt művelő kutató rendszerint már eleve megtanulta azt, hogy az ő tudományában ez az igazolási igény milyen mértékű és milyen alapok felhasználását engedi meg: ő maga a legritkább esetekben szokta reflexió tárgyává tenni tételei igazságának ezt az ő közvetlen kutatási területén kívül eső elvi problémáját. Csak olyankor, amikor valamely tudományban az éppen alkalmazott fogalomrendszer vagy módszer teljesítőképeségének határához érkezett el a kutatás, akkor döbbennek rá az átfogóbb összefüggésekben gondolkodó kutatók az ilyenfajta problémákra, mint azt a modern matematika és fizika egyes elméleteinek példája mutatja. De éppen az a tény, hogy magukon az egyes szak-tudományokon belül is felmerülhetnek ilyen problémák, mutatja ennek a kérdésnek az általános, logikai fontosságát.

A logikai probléma tehát az, hogy milyen feltételek mellett tekinthetünk a tudományos kutatásban — és általában a mindennapi életben is — valamely tételt igaznak, vagyis, hogy mi az igazság fogalmának a szabatos tudományos gondolkodás igényeit is kielégítő meghatározása, mégpedig olyan meghatározása, amelynek alapján ezt a fogalmat a tudományok logikája fél is tudja használni, amely tehát a konkrét esetekben igazság-kritérium gyanánt is alkalmazható.

A filozófusok a filozófiai érdeklődésnek a mitofögikus világmagyarázattól a megismerés problémája felé való fordulása óta mindenkor alapvető fontosságának tekintették ezt a kérdést és különféle utakon kísérelték meg azt megoldani. Ezekből a kísérletekből a szabatos kritikai gondolkodás igényeivel fellépő logika elsősorban két tanul-ságot vonhat le, éspedig arra vonatkozólag, hogy milyen irányokban *nem lehet* ennek a problémának termékeny, a logika számára tényleges eredményt nyújtó megoldását keresni.

Az egyik ilyen vakvágányra vezető kísérlet az, hogy az igazság fogalmának valamilyen transzcendens, metafizikai meghatározásából induljunk ki. A leggyakoribb ilyenfajta meghatározás a realista metafizikáé: igaz az a tétel, amelynek tartalma megfelel a tárgyi valóságnak. E meghatározást kritériumként alkalmazva, akkor tekinthetünk valamely tételt igaznak, ha azt a tárgyi valósággal összehasonlítva, a kettő egyezését állapíthatjuk meg.

Maga a klasszikus elv kétséggkívül helytálló: igaz az a tétel, amely azt mondja ki, ami valóban van. De mit mond tulajdonképpen ez az elv? Olyasvalamit, amit igazságkritériumként is lehetne használni, nyilván csak abban az esetben mond, ha nem tekintjük tautológiának. Tegyük tehát kísérletet az alkalmazására. A kérdés egyszerűsítése végett tekintsünk most el azoktól a nehézségektől is, amelyek a tétel és valóság „egyezése”, ill. „megfelelése” fogalmának szabatos értelmezése körül fennállanak. Míképpen lehet azonban egyáltalán valamely tételt (akár a legközvetlenebb tapasztalati megállapítást is) magával a tárgyi valósággal összehasonlítni? Vegyük ezt a tételt: „az ég kék”. Ha ennek igazságát a kritérium segítségével ellenőrizni akarom, akkor egybe kell őt vetnem a tárgyi tényállással, amit csakis úgy tudok megtenni, hogy felnézve az égre, ismét megállapítom, hogy kék és azután *e két megállapítást*, az eredeti tételt és az újonnan felállított ítéletemet kifejező tételt egybevetve, megállapítom az egyezést. Vagyis tételt (ítéletet) csak tétellel (ítélettel) vehetek össze, magával a tárgyi valósággal nem, mert a tárgyi valóságról bírt ismeretem tudatosítása mindig ítéletben történik. Ennél közvetlenebb tudatos ismereteink a tárgyi valóságról, amelyek lehetővé tennék annak az ellenőrzendő tétellel való közvetlen egybevetését, nincsenek, tehát a szóbanforgó klasszikus igazságdefiníció kritériumként egyáltalán nem alkalmazható, mert a kritérium által megkövetelt egyezés elvileg nem állapítható sohasem meg. Ez a „definíció” ezért nem is tekinthető az igazságfogalom logikai meghatározásának, hanem csupán metafizikai értelmezésének, amely az igazság logikai fogalmát a realista metafizika nyelvére fordítja le, e fogalom logikai tartalmának meghatározását azonban más úton kell keresnünk.

Problémánk másik klasszikus megoldási kísérlete, mely számunkra szintén nem lesz célravezető, a radikális szkepticizmusé. Ez — éppen a metafizikai megalapozási kísérletek terméketlenségén kétségbe esve — arra az álláspontra helyezkedik, hogy igazság általában nincsen (logikai értelemben), vagy ha van is (metafizikai értelemben), akkor nem ismerhető meg. Hogy ezzel a megállapítással szemben egyáltalán állást tudjunk foglalni, először is azt kell kérdeznünk, hogy mi tulajdonképpen az érteleme. Értelemet csak úgy tulajdoníthatunk neki, ha feltesszük, hogy alapjául az imént említett metafizikai igazság-fogalom szolgál és erről állítják, hogy ha valóban ez az igazság, akkor soha nem állapítható meg, hogy tételeink igazak-e vagy sem. Ebben az esetben a szkeptikusok állítása helyes is lenne, de ez is csupán a metafizikai igazságdefiníció logikai használhatatlanságát, nem pedig az igazságfogalom logikai meghatározásának lehetetlenségét mutatja. A tudomány nem indulhat ki a saját lehetetlenségének állításából — ez egészen primitív önellentmondás lenne — viszont, ha ezt nem akarja tenni, akkor saját célkitűzésének, a tételek igazságának meghatározásánál éppen azt kell keresnie, hogy miféle logikailag lehetséges és ténylegesen megállapítható tulajdonságok azok, amelyek az igaz tételeket jellemzik. Addig pedig, amíg egy ilyen meghatározását az igazságnak nem adtuk meg, semmi közelebbit az igazságról nem mondhatunk, azt sem, hogy nincsen, vagy hogy számunkra elérhetetlen. Ilyet csak akkor állíthatnánk, ha már kimutattuk, hogy a keresett, a kritikai gondolkodás igényeit kielégítő igazság-meghatározás egyáltalán nem lehetséges, és ebben az esetben is csak valami olyan korlátozott értelemben állíthatnánk ilyesmit, amely mellett magára a megállapításunkra az igazság tagadása nem terjedne ki.

A filozófia történetében nem egyszer találkoztunk olyan irányokkal, amelyek, belátva az említett megoldási kísérletek célra nem vezető voltát, más utakon keresik az igazságprobléma megoldását. Ezek legtöbbször azonban — mint pl. az objektív idealizmus különböző formái — olyan metafizikai előfeltevésekre épít, amelyek önmagukban sokkal problematikusabbak, mint az ismeret igazságának a segítségükkel megalapozandó fogalma. Egyedül az az igazság-elmélet mentes ilyen előfeltevésektől, amelyet az úgynevezett kritikai realizmus szokott követni és amely az evidenciára van felépítve. Ez az elmélet Descartes nyomán abból indul ki, hogy igaz az, amit tisztán és világosan belátunk. A tiszta és világos belátásnak, tehát az evidenciának legtisztább példájaként a matematikára szoktak hivatkozni és ezt a példát azután a nem-matematikai megismerés részére is követendőnek állítják. Vizsgáljuk tehát meg, hogy miben áll a tételeknek az a tulajdonsága, amit evidenciának nevezünk és hogy alkalmas-e ez a tulajdonság arra,

hogy reá építsük az igazság fogalmának általános meghatározását. Induljunk mi is ki a példaképen felhozott matematikából.

Valamely matematikai tétel evidens volta azt jelenti, hogy az illető tétel önmagában közvetlenül belátható. Ilyen evidens tétel például az, hogy „ $1 < 2$ ”. Miről van itt szó? Két számfogalomnak egy viszonyfogalom révén való kapcsolatát állítjuk. Értelme az egész tételnek csak akkor van, ha adva van mind e három matematikai fogalomnak a meghatározása. A tétel pedig ebben az esetben azért igaz, mert az állított kapcsolat logikailag következik e meghatározásokból és azért evidens, mert ez a logikai összefüggés közvetlenül belátható, értelmünk egyszerre át tudja az egész összefüggérendszert a fogalmak meghatározásától a szükséges logikai operációkon át a szóbanforgó tételig tekinteni. Ez az egyszerre való áttekintési képesség ugyan egyénenként nagyon különböző lehet, egyeseknek pl. közvetlenül evidens lehet az $(a + b) \times (a - b) = a^2 - b^2$ tétel is, míg mások csak az egészen evidens elemi összefüggésekre való lépésenkénti visszavezetés útján tudják belátni, de ez a körülmény éppen a lépésenkénti visszavezetés lehetősége miatt nem okoz elvi nehézséget: minthogy az egyes lépéseknél alkalmazott összefüggések önmagukban szintén evidensek, ezen az úton a bonyolult tételek is az evidenciára alapozottan igazolhatók minden értelmes ember számára. Vannak ugyan olyan matematikai tételek is, amelyekhez ilyen, a szemléletes közvetlen evidenciára épített út nem vezet, ezekkel azonban itt nem kell foglalkoznunk.

A matematikai evidenciáról mondottak lényege tehát az, hogy tulajdonképpen nem maga a tétel evidens egymagában, hanem a logikai összefüggés evidens a tétel és a benne szereplő fogalmak meghatározása között: az előbbi példánkban az evidens, hogyha az „1”, a „2” és az „ $x < y$ ” viszony ezt meg ezt jelenti, akkor $1 < 2$.

Hasonló a helyzet a matematikán kívül is: itt is evidens minden közvetlen logikai összefüggés, evidens például az, hogy *ha* minden ember halandó, *akkor* N. konkrét ember halandó. Az evidencia alapja itt is a tételben szereplő logikai fogalmak, a „ha . . . , akkor . . .” és a „minden” jelentése, ebből következően evidens minden ilyen $(x)fx \supset \exists fa$ formájú tétel. De beszélhetünk-e ilyen értelemben evidenciáról olyan tételeknél is, amelyek nem csupán logikai vagy általában fogalmi összefüggéseket állítanak, hanem valami tényleges állítást tartalmaznak a tapasztalati valóságról? Látni fogjuk, hogy nem. Az evidencia követelményének a matematikáról és logikáról erre az utóbb említett területre való átvitele a hagyományos filozófia tudományelméleti spekulációinak éppen olyan gyermekbetegsége volt, mint az aristoteli tudomány-ideál, amely minden tudományos elméletet — ugyancsak a matematika vélt példájára — önmagukban evidens alaptételekre felépítendőnek tartott

A tapasztalati valóságról valamit állító tételek általában kétfélek lehetnek: konkrét, szinguláris állítások, pl. „a ceruzám zöld”, és általános tételek, pl. „minden ember halandó”. Az általános tételekre nézve talán nem is kell külön bizonyítani, hogy ezek nem lehetnek evidensek, sőt még az sem bizonyos, hogy igazak-e egyáltalán, mert hiszen minden ilyen tapasztalati általánosításban van egy ki nem küszöbölhető hipotétikus elem, a még jövőben esetleg bekövetkező ellentétes tapasztalatok elvileg nem kizárt lehetősége folytán. Természetesen ez csak akkor van így, ha az illető általános tétel valóban mondani akar valamit a tapasztalati valóságról és nem pusztán tautológia. Pl. a görög költői nyelvben a „halandó” szó gyakran éppen azt jelenti, hogy „ember”, szemben a halhatatlan istenekkel. Ebben a nyelvben, vagy pedig egy olyan fogalomrendszerben, amelyben az ember fogalmának alkotó, meghatározó vonásaként tekintjük a halandóságot és egy olyan emberszerű lényt, amelyről kiderülne, hogy nem halandó, nem neveznénk embernek, a „minden ember halandó” tétel tautológia és mint ilyen, evidens lenne. Éppen az ilyenfajta logikai vizsgálatoknál nem szabad ugyanis figyelmen kívül hagyni, hogy általános fogalmainkat mi alkottuk és hogy mi a tartalmuk, az függ a meghatározásuktól, vagyis attól, hogy milyen értelemben használjuk őket. Ha tehát az általános tételnek a valóságra vonatkoztatott, nem-tautológikus értelmet tulajdonítunk, úgy az ilyen tétel nem lehet önmagában evidens, tehát az evidencia itt igazság-kritériumként nem szolgálhat.

Nem beszélhetünk azonban evidenciáról a tapasztalati valóságra vonatkozó konkrét, egyedi állítást tartalmazó tételeknél sem, legalább is nem olyan értelemben, mint ahogyan az „evidencia” szót a fogalmak logikai összefüggéseire vonatkoztatva használtuk. Hogy pedig — mint egyesek teszik — itt valamilyen más értelemben beszéljünk evidenciáról, az legalább is igen célszerűtlen lenne, mert ha valahol, úgy a logikában igazán célravezető kerülni ugyanannak a fogalomnak több különböző értelemben való használatát.

Fentebb a fogalmi összefüggések közvetlen értelmi beláthatóságát neveztük evidenciának. Fennáll-e ez az értelmi beláthatóság a konkrét tapasztalati tételeknél, pl. annál, hogy „a ceruzám zöld”? Nyilván nem, mert hiszen lehetne más színű, pl. kék is, hogy éppen zöld, azt nem belátni, hanem egyszerűen látni lehet, a tárgy szemlélésekor az ezt mutató érzéki szemléleti kép egyszerűen és számomra kétségbevonhatatlanul adva van nekem és ennek alapján mondom ki ezt a tételt.

A konkrét tapasztalati tétel tehát nem lehet evidens, viszont nyilván lehet igaz, az „igaz” szónak abban az általánosan használt értelmében, amely megengedi, hogy tapasztalati ismereteinket igaznak nevezzük és amelyet éppen a most keresett igazság-meghatározással akarunk szabatosan megfogalmazni. Hogy ezt megtehessük, meg kell vizsgálnunk az igazság megállapíthatóságának feltételeit a tapasztalati tételeknél is.

Amint mondtuk, a tapasztalati tárgyakról a közvetlen szemlélet alapján kimondott konkrét ítélet szubjektíve feltétlenül bizonyos. Ez azonban még nem biztosítja az illető konkrét ítélet objektív igazságát is. Két oka is lehet valamely ilyen ítéletünk nem-igaz voltának. Az egyik ok az lehet, hogy lelki állapotom valamilyen rendellenessége vagy a külső körülmények valamilyen zavaró hatása folytán nem olyannak látom a tárgyat, amilyen az valóban. De miképpen tudom ezt megállapítani? Többször megnézem a szóbanforgó tárgyat, vagy ha ezt nem tartom elegendőnek, megkérdezem másoktól is, hogy ők milyennek látják: ha ítéletem nem volt igaz, akkor nem fog összhangban állani az ugyane tárgyra vonatkozó többi saját ítéletemmel vagy mások ugyane tárgyra vonatkozó ítéleteivel, hanem ellentmondásban lesz azokkal. Hasonló módon vehetem csak észre azokat az ítéleti tévedéseket is, amelyek a másik ok, az egyébként helyes szemléleti kép helytelen értelmi feldolgozása következtében állanak elő. A közvetlen szemlélet ugyanis gyakran nem úgy mutatja a tárgyakat, ahogyan azok a valóságban vannak (ahogyan a tapasztalás egész összefüggésében élénk táruinak), hanem különböző (pl. perspektivikus) torzításokban és ezekből a többé-kevésbé eltérő képekből értelmünk konstruálja meg a tárgy tulajdonképeni képét. Viszont a közvetlen szemléleti kép sokszor többféle ilyen értelmi feldolgozást, interpretációt enged meg, melyek igazságértéke tekintetében megint csak a magunk és mások egyéb e tárgyra vonatkozó ítéleteivel való ellentmondásmentes összeférhetőségük nyújthat tájékoztatást. Nézzünk egy példát: a holdat közel a horizont felett feltűnően nagyobbnak látjuk, mint magasabb állásban. Észleletünket mások is megerősítik, tehát ez nyilván nem valami egyéni rendellenesség. Igaznak tekinthetjük azt a tételt, hogy a hold ilyen helyzetben nagyobbnak látszik. A kézenfekvő szemléleti értelmezése ennek a szemléleti adatnak az lenne, hogy a hold ilyenkor valóban nagyobb. Ez azonban nem áll ellentmondásmentes összhangban a holdra vonatkozó egyéb ismereteinkkel, ezért nem fogadjuk el igaznak, hanem, hogy tapasztalati ismereteink összességének ellentmondásmentességét helyreállítsuk, valamilyen magyarázó elmélettel igyekezzünk az ellentmondást feloldani. A hold esetében pl. feltehetjük, hogy ilyenkor közelebb van, és ezért látszik nagyobbnak, vagy hogy az alacsonyabban fekvő lég rétegek fénytörési sajátosságai nagyítják meg a képet, vagy a perspektivikus látás beidegzettségével magyarázhatjuk a jelenséget — mindig azt az utat fogjuk választani, amelyen az ellentmondásmentesség teljesebb helyreállítására van reményünk.

Látjuk tehát, hogy a szemléleti kép szubjektív bizonyossága — ez az, amit (célzerűtlen ekvivokációval) az érzéki szemlélet evidenciájának szoktak nevezni — nem elegendő a tapasztalati ítélet igaznak tartásához, hanem meg kell követelnünk ítéletünk ellentmondásmentes összeférhetőségét már meglevő, igaznak tartott ismereteinkkel. Persze az új tapasztalati ítéletnek régi ismereteinkkel való egybevetése és a fennálló ellentmondás kiküszöbölése során megtörténhetik az is, hogy nem az egyes régebbi, igaznak tartott ítéleteinkkel össze nem férő újnak, hanem ezeknek a régebbieknek az elvetése útján oldjuk fel az ellentmondást, mert éppen így tudunk szélesebbkörű összhangot biztosítani ismereteink körében. Ez történik pl. a fizikában, amikor egyes újabb tapasztalatok alapján addig elfogadott egész elméleteket vetünk félre. Ez azt is mutatja, hogy tapasztalásunk körében az ellentmondásmentesség megállapítása mindig csak ideiglenes jellegű lehet, mert a jövőben szerzendő tapasztalatainkkal előre nem számolhatunk.

Abból a körülményből, hogy az ismeret igazságának szükségszerű feltételül felismert, egyéb ismereteinkkel való ellentmondásmentes összeférhetőség általában a konkrét tapasztalati ítéleteinknél sem állapítható meg abszolút és végleges bizonyossággal, az is következik, hogy az igazság szempontjából nem elvi, hanem csak fokozati különbség van a konkrét tapasztalati ítéletek és a „minden ember halandó”-szerű általános tételek, sőt az elméletek alapjául szolgáló, egészen nyilvánvalóan hipotétikus jellegű még

általánosabb tételek között is. Ez nem is meglepő, ha arra gondolunk, hogy a legkonkrétabb tapasztalati ítéletben is van már egy általános és éppen ezért hipotétikus jellegű elem: az ítéletnél szükségképpen általános fogalmakkal operálunk és ezeknek a konkrét, egyedi tárgyakra való alkalmazásával máris túlmintünk azon a szigorúan szinguláris konkrétumon, amit a szemléleti élmény a tárgyakról nekünk nyújt.

Valamely tétel igazságának megállapításánál az egyéb ismereteinkkel való ellentmondásmentes összeférhetőség a fentiek értelmében szükséges követelmény. De vajjon elegendő követelmény-e egyben? A tapasztalati tételek vizsgálata azt mutatta, hogyha az igazság fogalmát tapasztalati ismereteinkre is alkalmazni akarjuk, akkor nem kereshetünk olyan elegendő feltételt, amelyik e szükséges feltételen túlmenően jellemezné az igaz tételeket és ezáltal minden tételre nézve abszolút, végleges kritériumot szolgáltatna. Abszolút igazságot olyan tételeknél, amelyek nem pusztá következményei a bennük szereplő fogalmak meghatározásának, nem követelhetünk: ez nemcsak a tapasztalati tételekre áll, hanem a matematikának a fogalmi evidencia határain kívül eső részeire is. Az abszolút igazságot a tapasztalati tételeknél a tétel és a tárgy megegyezése jelentené, de ez, mint fentebb láttuk, közvetlenül sohasem állapítható meg, közvetett, következtetett megállapítása pedig a legjobb esetben is csak olyan tapasztalati tételeken alapulhat, amelyek igaz voltát csupán a fenti nem-abszolút igazságkritérium alapján fogadtuk el. Ezért az igazságfogalom logikai meghatározásánál számot kell vetnünk a megismerhető igazságnak ezzel az általában ideiglenes, relatív jellegével és tételeink egymás közötti ellentmondásmentes összeférhetőségét, illetve valamely új tétel esetében annak addigi ismereteink összességével való ellentmondásmentes összeférhetőségét a tétel igazsága szükséges és elegendő feltételének kell elismernünk. De éppen mert eddigi ismereteinket sem tekinthetjük véglegesen biztosítottak, nem várhatjuk azt, hogy az eddigi ismereteink összessége már teljesen kész ellentmondásmentes rendszert fog alkotni, amelybe csak bele kell illeszteni a velük ellentmondás nélkül összeférő új tételeket. Ellenkezőleg, az ismeretek ellentmondásmentes rendszere olyan ideál, amely mindig csak ideiglenesen és csak a tudomány egy-egy részére kiterjedőleg érhető el; a megismerés fejlődése azonban dialektikusan történik: a fellépő ellentmondások eddigi ismeretrendszerünknek újabb és újabb revíziójára indítanak. Ismereteink igazságát pedig mindenkor csak ismereteink egészének akkori állásához viszonyítva bírálhatjuk el. Ezzel ugyan lemondunk az abszolút igazságnak a tudomány és a mindennapi gyakorlati ismeretszerzés számára egyaránt elérhetetlen metafizikai célkitűzéséről, viszont az igazság fogalmának olyan meghatározásához jutunk, amely egyrészt fedi e szónak a tudományos gondolkodásban ténylegesen alapul vett jelentését, másrészt pedig az egyáltalán lehetséges keretek között az igazságnak bármely konkrét esetben alkalmazható kritériumát nyújtja.

A tudományos igazságnak a fentiekben magunkévá tett ú. n. koherencia-elmélete ellen gyakran szokták azt az ellenérvet felhozni, hogy ez a felfogás végeredményben szubjektív idealizmushoz vezet, mert a tudatból (meglévő tételeinkből) akarja a külvilágot megalapozni. Kétséggel lehet a szubjektív idealizmust a koherencia-elméletre is felépíteni, de ez távolról sem jelenti azt, hogy a koherencia-elméletet általában, vagy annak a fentiekben kifejtett formáját szubjektív idealizmusnak lehetne minősíteni. A fenti ellenérv ugyanis két szempontból is félreértésen alapul: 1. az ismeret igazságának ez a logikai elmélete egyáltalán nem akarja a.külvilágot „megalapozni”, sem a tudatból, sem máshonnan, mert ez nem metafizikai elmélet (a logikának a külvilágot egyáltalán nem kell „megalapoznia”, mert a külvilág létezése a logika számára már éppen úgy adva van, mint pl. a fizika számára), itt nem a külvilágnak a tudatunktól független *létezéséről* van szó, hanem az adott külvilágról való tudatos *ismereteink* logikai szerkezetéről; 2. az elmélet az ismeret igazságának kritériumát nem az egyéni szubjektivitásra alapozza, hanem megköveteli a mások ítéleteivel való ellentmondásmentes összeférhetőséget is. A tudományos kutatás (és így a tudományos igazság kérdése is) nem egyéni, szubjektív ügye az egyes kutatóknak, hanem társadalmi folyamat, csakúgy, mint a mindennapi gyakorlati ismeretszerzés. A fenti logikai igazságmeghatározás az igazságnak éppen ezt a társadalmi jellegét helyezi előtérbe. Ez a tény kellő értékére szelíttja le az igazság koherencia-elmélete ellen felhozni szokott másik ellenvetést is, mely szerint egy önmagában ellentmondásmentes illúzió-világban élő ember számára az elmélet értelmében ez az illúzió-világ lenne az igazság. Egy pszichopata valóban élhet egy ilyen illúzió-világban, az egész társadalomról azonban ez nehezen vo'na feltételezhető, mert hiszen a tapasztalati ismereteket nemcsak az elméleti célú szemlélődés, hanem a gyakorlati cselekvés során is szerzzük és ez utóbbi hamar ellentmondásba kerülne az illúziókra épített elméletekkel.

Az ellentmondásmentes összeférhetőségnek egyedüli igazságkritériumként való elfogadása tehát megszünteti ugyan a közvetlen tapasztalati tételek kitüntetett helyzetét az igazság szempontjából (mint láttuk, ezt a tapasztalati megismerés természete indokolta is teszi, hiszen tévedésnek a legközvetlenebb tapasztalás is ki van téve és a tévedések felfedése a gyakorlatban is csak igazságkritériumunk segítségével történhetik), de a kívüllagra vonatkozó ismereteink bázisaként az egész társadalom ellentmondás nélkül összeférő tapasztalati ítéleteinek sokaságát fogadván el, a tapasztalati megismerés objektivitását logikailag mégis megalapozza. Kitüntetett helyzetben az igazság szempontjából csak a matematika és a formális logika tautológikus (analitikus) tételei maradnak, amelyek igazságát már tautológikus (per definitionem igaz) voltak közvetlen beláthatósága, tehát az evidencia biztosítja. Ezt a kitüntetett helyzetüket indokolja az is, hogy ezek a tételek a fogalmak meghatározásaikból következő összefüggésein kívül semmi más állítást nem tartalmaznak és így nem is állhatnak ellentmondásban olyan tételekkel, amelyek a világra vonatkozó valamilyen (igaz vagy hamis, konkrét vagy általános) állítást tartalmaznak. Igazságkritériumunk érvénye mindazonáltal ezekre a matematikai és formális logikai tételekre is kiterjed, az ellentmondásmentesség követelménye ezekben a tudományokban még fokozottabb mértékben érvényesül, mint a megismerés egyéb területein. A matematika alapjaira vonatkozó kutatások eredményei azonban azt mutatják, hogy az ellentmondásmentesség végleges és abszolút biztosítása itt is elvi akadályokba ütközik, úgyhogy erre a területre is kiterjeszthetjük fentebbi megállapításainkat, mely szerint a tételek igazságának tudományosan is alkalmazható kritériuma, szükséges és elegendő feltétele csak a többi elismert tétellel való ellentmondásmentes összeférhetőség lehet, de az igazság ennek segítségével is mindig csak eddigi ismereteink összességére vonatkoztatva és — a pusztá tautológiáktól eltekintve — sohasem abszolút értelemben állapítható meg.

Pozsonyi Frigyes.

A filozófiai tévedések logikai alkata.

A filozófiai tévedések egészen sajátos természetű tévedések.

Tévedés persze előfordul a szaktudományok területén, vagy a mindennapi életben is. De ezeket a tévedéseket előbb-utóbb felismerik és leleplezik, és, ami a legfontosabb: ha valaki felismerte és leleplezte őket, ezzel már jóformán ártalmatlanná is tette, legalábbis azok számára, akik értenek a szóbanforgó tárgykörhöz. Téves történeti adatot, kísérleti hibát, számítási tévedést jóhiszeműen senki sem védelmezhet tovább, ha egyszer bárki is reámutatott az elkövetett tévedésre.

Nem így a filozófiában. Vajmi ritkán hallunk arról, hogy racionális érvekkel meggyőzte volna az egyik filozófus a másikat. Könnyű belátni, hogy az egymással szembenálló filozófiai "elméletek" túlnyomó többségének tévesnek kell lennie, — mert egymásnak ellentmondó felfogások közül, legjobb esetben is csak egy lehet igaz.¹

Nos, ennek ellenére, mégis azt látjuk, hogy évezredek óta, (mert a legtöbb filozófiai álláspont lényegében már több ezer éves), egyetlen bölcséleti felfogásnak sem sikerült a maga igazságával tartósan legyőznie a vele szembenálló álláspontokat.

A filozófiában azzal a különös jelenséggel állunk szemben, hogy ugyanazt az érvet, melyet az emberek egyik csoportja feltétlenül meggyőzőnek tekint, azt az emberek egy másik csoportja könnyen megcáfolható szofizmának tartja. És mindezt nem valami irracionális ismeretforrásra való hivatkozás alapján (azokat a bölcséleti rendszereket, amelyek ilyen ellenőrizhetetlen irracionális megismerőképessegre hivatkoznak, most figyelmen kívül hagyjuk), hanem egyedül a mindnyájunk számára közös emberi észnek a nevében.

*

Mi ennek az oka?

A német „szellematudományos” irányhoz tartozó filozófiatörténészek szerint az, hogy minden bölcséleti problémához erős érzelmi előítéletek és világnézeti értékelések tapadnak. A szembenálló filozófiai álláspontok tehát alapjában véve „világnézeti a priori”-jukban, végső érték-ítéleteikben különböznek egymástól. (A mi szempontunkból most közömbös, hogy ennek az iránynak a különböző árnyalatai ezt a „világnézeti a

¹ Sőt, ha utóbb kiderül, hogy a vitatott kérdés voltaképpen *álprobléma*, — akkor *valamennyi* felfogást, mely egyáltalában állást foglal ebben a kérdésben, tévesnek kell tekintenünk: egyedül annak az álláspontnak van ilyen esetben igaza, amely egyszerűen tagadja az egész probléma létjogosultságát.

priori“-t azután a filozófus társadalmi helyzetével, egyéni jellemével és életsorsával, vagy a filozófus szabad állásfoglalásával magyarázzák-e.)

Ezt a magyarázatot azonban nem tartjuk kielégítőnek. Pszichológiai szempontból igaz lehet, hogy egy filozófus azért fogad el valamely tételt, mert az „tetszik“ neki, — mert azt „kedvezően értékeli“. De honnét van az, hogy alanyi érzelmek és értékelések oly nagy mértékben tudták befolyásolni olyan éles értelmű és fegyelmezett ítéletű gondolkodó álláspontját, mint amilyeneknek, esetleges bölcséleti tévedéseiktől függetlenül, a múlt és a jelen nagy filozófusait tartanunk kell? A filozófus nem azt állítja, hogy ő ilyen és ilyen metafizikai szerkezetű világot „szeretne“, hogy neki ilyen és ilyen világ „tetszenék“, — egy ilyen állítás utóvégre is líra volna, nem pedig filozófia, — hanem azt mondja, hogy a világ *ténylegesen* ilyen és ilyen. Hogyan téveszthették össze a legnagyobb filozófusok szubjektív „tetszésüket“ a logikai evidenciával?

Problémánk megoldását tehát elsősorban logikai síkon kell keresnünk, nem pedig pszichológiai síkon. Azt kell megvizsgálnunk, hogy mik azok a tárgyi nehézségek, melyek a filozófiai viták objektív eldöntésének útjában állanak, olyannyira, hogy még nagy filozófusok is, — nem tudván a kérdéseket racionális-logikai síkon egyértelműen eldönteni, — áldozatul esnek a saját érzelmi előítéleteiknek.²

Az ellenkező világnézetű kutatók álláspontja egy-egy tudományos vita végén végül is inkább már csak érzelmi hangsúlyban (és esetleg terminológiában) különbözik. Az egyik azt mondja: „A van, (bár megengedem, hogy B is van)“, a másik azt mondja: „B van, (bár nem tagadom, hogy A is van).“

Az emberi értelem tehát igenis képes arra, hogy „világnézeti“ szemellenzőin túltekintsen, feltéve, hogy elegendő erejű evidencia támogatja a vizsgált tárgy oldaláról, (és feltéve persze, hogy komoly törekvés is van benne az objektív igazságra).

Vajjon a filozófiai érvek (bizonyítások) melyik logikai mozzanata okozza megítélésüknek ezt a bizonytalanságát? Melyik logikai mozzanatukból erednek a filozófiai tévedések?

Minden bizonyítás két tényezőből tevődik össze: előzetekből (praemissae) és következtetési formából (forma ratiocinandi). Az előzetek maguk is lehetnek bizonyításra szoruló tételek: de valahol meg kell állnunk (ἀνάγκη στήναι). el kell jutnunk közvetlen nyilvánvaló, bizonyításra nem szoruló alaptételekig. A teljes bizonyításhoz hozzátartoznak azok a következtetési lépések is, melyekkel a közvetlen előzeteket bizonyítjuk az alaptételekből. A teljes bizonyítás összetevői tehát: a felhasznált alaptételek és az alkalmazott következtetési formák. (Az alkalmazott következtetési formáktól függ a bizonyítás *formai* helyessége: vagyis az, hogy — függetlenül maguknak az alapelveknek igazságától, vagy tévesességétől — valóban következik-e a bizonyítandó tétel a felvett alaptételekből? De a bizonyítandó tétel *tartalmi* helyességét [igazságát] csakis a következtetési forma helyessége és az alaptételek igazsága *együtt* biztosíthatja.)

Honnan erednek tehát a tévedések a filozófiában: az alaptételek körüli tévedésekből-e, vagy pedig a következtetési forma hibáiból? Nevezzük az előbbi felfogást a filozófiai tévedés *axiomatikai* elméletének, az utóbbit a filozófiai tévedés *szillogisztikus* elméletének. E két elmélet között kell választanunk.

Az átlagember hajlamos arra, hogy a szillogisztikus elméletet válassza. Az általa téveseknek tartott filozófiai rendszerek érveit kész egyszerű szofizmáknak, formailag hibás okoskodásoknak minősíteni. Szerinte a filozófiai tévedések arra vezethetők vissza, hogy egyes filozófusok tévesen ítélik meg bizonyos bölcséleti érvek *formai* értékét: szofizmákat látnak formailag kifogástalan érvekben (azokban, amelyek a helyes bölcséleti álláspontot bizonyítják), viszont nem veszik észre a logikai hibát, valóban szofisztikus okoskodásokban (azokban, amelyekkel a saját téves rendszerüket próbálják alátámasztani).

Úgy tűnik fel, hogy ezt az elméletet támogatja az a tény, hogy a különböző filozófiai rendszerek — bármilyen eltérő megállapításokra is jutnak végeredményben — a látszat szerint ugyanazokból az alapelvekből indulnak ki. Minden gondolkodó kénytelen elismerni az ellentmondás elvét, vagy az okság elvét, a mindennapi külső és belső

² Jellemző, hogy ott, ahol nincsenek a racionális állásfoglalásnak ekkora nehézségei, még a világnézeti értékkelessel legerősebben megterhelt problémák is egyértelműen eldönthetők: pl. a történeti, társadalmi és szellemtudományok nem-filozófiai vonatkozású problémái. Persze itt is minden kutató a saját világnézetének kedvező tényeket és összefüggéseket igyekszik kimutatni. — de, akár tetszik neki, akár nem, — kénytelen előbb-utóbb elfogadni a világnézeti ellenfelei által adatszerűen kimutatott tényeket és összefüggéseket is.

tapasztalás tényeit, a szaktudományok biztos eredményeit. Ha ezekből a biztosan igaz (mert mindenki által elismert) alaptételekből egyes filozófiai rendszerek hamis konklúziókat vezetnek le, az csak onnan eredhet — így okoskodhatnánk az ember —, hogy e rendszerek következtetéseikben formai hibákat követnek el.

A szillogisztikus elmélet azonban sok mindenre nem tud kielégítő magyarázatot adni. Nehéz elhinni, hogy nagy filozófusok tévedései egyszerűen iskolás logikai hibák következményei legyenek. Hogyan ítéltette meg annyi és annyi nagy gondo-kodó tévesen a legfontosabb filozófiai érvek formális-logikai értékét, mikor a sokkal bonyolultabb matematikai levezetések értékét minden szakember helyesen tudja elbírálni, úgy-hogy egy-egy matematikai levezetés értékének megítélésében teljes az összhang a kutatók között?³ Aki ismeri azokat a bonyolult következtetési formákat, amelyeket a matematika⁴ alkalmaz (nem egyet közülük a modern logisztikának sikerült csak áttekinthetően formalizálnia), az talán meglepődik majd azon, — ha veszi magának a fáradságot és utánanézi a dolgoknak —, hogy milyen egyszerű logikai szerkezetű bizonyításokkal igyekeztek eldönteni a nagy filozófusok a legnehezebb bölcséleti problémákat. A kategorikus következtetési formák közül a „Barbara” és a „Celarent” módusz, a hipotétikus és a diszjunktív szillogizmus néhány egyszerű módusza, az ú. n. *reductio ad absurdum* néhány egyszerű formája: jóformán ennyiből áll nehéznnek elismert filozófiai munkák egész logikai fegyverzete. Ki hiszi el, hogy ezeket az egyszerű logikai formákat hibázták volna el minduntalan a legnagyobb filozófusok?

Egy tudományos gondolatmenet formailag helyes, vagy hibás voltának a hagyományos formai logika szabályai alapján, és méginkább a modern logisztika eszközeivel, kétséget kizáró módon eldönthetőnek kell lennie. Ha a szillogisztikus elmélet volna a helyes, akkor csak szigorúan formalizálni kellene a filozófiai bizonyításokat, hogy — könnyűszerrel és tévedés lehetősége nélkül — megállapíthassuk, hogy melyik filozófusnak is van igaza. Vajjon miért nem sikerült még eddig senkinek ilyesféle módszerekkel egyszer és mindenkorra végleg lezárnia minden filozófiai vitát?

De a legjobban akkor derül ki az egész szillogisztikus elmélet tarthatatlansága, ha megkísérلjük azt konkretizálni azáltal, hogy logikailag kielemzünk olyan filozófiai gondolatmeneteket, amelyeket ellenfeleik szofisztikusoknak szottak minősíteni.

Vegyük pi. Szent Anzelm és Descartes híres, ú. n. ontológiai istenérvét.

„Isten az abszolúte tökéletes lény.” (Ez Isten definíciója.)

„Az abszolúte tökéletes lény szükségképpen létezik.” (Mert nem-létezni tökéletlenség.)

„Tehát Isten szükségképpen létezik.”

Azt szokták mondani, hogy ez az érv azért nem bizonyít, mert önkényesen átmegy a fogalmak rendjéből a valóság rendjébe. „Isten abszolúte tökéletes lény”: ez definíció. Annyit jelent, hogy Istent *fogalmilag*, mint abszolúte tökéletes lényt kell elgondolni. De arról még nem biztosít, hogy e fogalomnak meg is felel valami a valóságban. (Mint ahogy a tündéreket definíciójuk szerint halhatatlanoknak kell elgondolni, de ebből még nem következik, hogy tényleg léteznek is a valóságban halhatatlan tündérek.) Éppen ezért a konklúciónak se volna szabad kilépnie a fogalmi rendből. Csak arra szabad következtetnünk, hogy Isten *fogalmában* benne van az is, hogy Isten szükségképpen létezik: Isten szükségképpen létezőnek *elgondolt* lény. De nem szabad ebből arra következtetnünk, hogy Isten ténylegesen létezik is. Erre csak akkor következtethetnénk, ha máshonnan (pl. a kozmológiai istenérvből) tudnók, hogy Isten fogalmának meg is felel valami a valóságban.

De vajjon Szent Anzelm és Descartes nem vették volna észre ezt az elemi logikai igazságot? Merő „tévedésből” mentek volna át a fogalmi síkról a realitás síkjára? Aligha. Inkább azt kell hinnünk, hogy többé-kevésbé tudatosan feltételezték (az egyik platonizmusa, a másik racionalizmusa miatt), hogy *szabad* átmenni a fogalmi rendből a valóság rendjébe. Ez éppen rendszerüknek egyik alaptétele.

³ Az utóbbi évtizedek halmaz-elméleti vitái is inkább filozófiai, semmint szakmatematikai viták voltak. (A szak-matematikások nagyrésze meglepően kevésbé érdeklődött irántuk.)

⁴ A matematikai dolgok vonatkozásainak formális tulajdonságait kutatja: bizonyos esetekben igen szövevényes reláció-hálózatokat kell elemeznie. A matematikai levezetések bonyolult szerkezete csak leképezi a matematikai tárgyak komplikált alkát. A filozófia viszont elsősorban a valóság tartalmi oldalával foglalkozik: ezért érheti be egyszerűbb következtetési formákkal is.

Általában véve, azt fogjuk találni, hogy ahol a nagy filozófusok gondolatmenetében látszólag logikai ugrás van, ott nem következtetési formahibával (szofizmával) van dolgunk, hanem a filozófus ott csak éppen hallgatólag feltételezi 'rendszerének' egyik alapelvét és ez teszi számára lehetővé, hogy így következtessen. Ha ezt az alapelvet explicite is belevennék a premissák közé, akkor formailag kifogástalanná válnék az egész gondolatmenet. Természetesen az lehetséges, hogy ez a hallgatólagosan feltételezett alapelv téves. Persze ez esetben a végkövetkeztetés igazsága is kétséges lesz. De nem azért, mert szofisztikus forma-hiba volna a bizonyításban, hanem mert az egyik előzet tartalmilag téves. (Nem akarom tagadni, hogy *valóságos* szofizmak is előfordulnak helyel-közzel nagy filozófusok műveiben is; de ezeknek csak alárendelt szerepük van a rendszer egésze szempontjából, és semmiképpen sem végső forrásai a rendszerben előforduló esetleges tévedéseknek. A filozófus már régen kikövetkeztette téves végeredményeit formailag hibátlan okoskodással, téves alapelveiből, mikor azután megpróbálta, hogy eredményeihez még szofisztikus érveket is kovácsoljon.)

*

Ezek a tények mind elene szólnak a filozófiai tévedés szillogisztikus magyarázatának és az axiomatikus magyarázatot látszanak alátámasztani.

Csak az axiomatikus elmélet alapján válik érthetővé az az át nemidalható mély-séges szakadék is, mely az ellentétes világnézeteket, filozófiai rendszereket elválasztja egymástól. Sokszor szinte kételkednünk kell abban: összeköti-e még ezeket egyáltalában valami közös, általános-emberi meggyőződés? Ennyire mélyreható ellentét csak azok között lehet, akiknek még az alapelveik sem közösek!

Azonban éppen itt jut az axiomatikus elmélet ellentétbe azzal a ténnyel (melyet az előbb valóban a szillogisztikus elmélet javára írtunk), hogy t. i. a végső alapelvek és alaptények minden filozófus számára ugyanazok; ezeket minden filozófus kénytelen elfogadni.

Hogyan oldjuk fel ezt az ellentmondást? Hogyan lehetnek az ellentétes világnézetű filozófusok végső alaptételei *ugyanazok*, és *mégsem* ugyanazok?

A megoldás csak ez lehet: minden filozófiai rendszernek *ugyanazok* az alaptételei, de minden egyes filozófiai rendszer *más és más módon* értelmezi ezeket a közös alaptételeket. (Ezt a felfogást, szemben a szigorú axiomatikus elmélettel, mely szerint az ellentétes filozófiai rendszerek alapelvei *mindenben* ellentétesek egymással, *mérsékelt* axiomatikus elméletnek nevezhetjük.)

*

Közelebbről megnézve a dolgot, ez az eltérő értelmezés abban áll, hogy az egyik bölcséleti álláspont *tágabban*, a másik *szűkebben* szabja meg ugyanannak a filozófiai alapelvnek az érvényességi körét.

Pl. minden filozófus elismeri az okság elvét. Csakhogy míg a teista szerint az okság elve érvényes a világegészre is: a világegésznek is van létesítő oka (ezt nevezi a teista Istennek), addig az ateista az okság elvének érvényét a világ egyes részletjelenségeire korlátozza: annak, mondjuk, megvan az oka, hogy az Eiffel-torony a világban van, de már annak, hogy az egész világegyetem létezik, szerinte nincsen létesítő oka.

Vagy egy másik példa: Herakleitos is, Parmenides is, Aristoteles is egyetértettek abban, hogy minden dolog azonos önmagával (azonosság elve), ám Herakleitos azt tanította, hogy minden dolog csak éppen egy pillanattig azonos önmagával, de már nem azonos azzal, amivé változása folytán később lesz, — Parmenides, éppen ellenkezőleg, azt vallotta, hogy a dolgok annyira azonosak mindörökké önmagukkal, hogy a világban változás nincsen is, — viszont Aristoteles, középuton maradván e kettő között, arra az álláspontra helyezkedett, hogy igenis van változás, de ennek folyamán a dolgok mégis megőrzik azonosságukat: éppen abban áll a változás, hogy *ugyanaz* a dolog *előbb ilyen* tulajdonságokkal bír, *azután meg amolyanokkal*, de mégis ugyanaz a dolog marad. A dolgok önmagukkal való azonosságát illetőleg mind a három gondolkodó egyetértett, csak az azonosság területének *terjedelmét* jelölte ki másként mindegyikük.

Igen gyakori eset, hogy egy jelenségnek két, egymással ellentétes oldala van, hogy egyszerre áll két, egymással ellentétes elv uralma alatt: ilyenkor a különböző gondolkodók felfogása rendszerint abban tér el egymástól, hogy hol van a *határ* e két ellentétes elv területe között. Az egyik filozófus az egyik elvnek enged nagyobb teret a másik rovására, a másik filozófus megfordítva, Parmenides az *állandóság* birodalmát terjesztette ki a *változás* birodalmával szemben, Herakleitos viszont ellentétes módon cselekedett.

*

Ha pedig a különböző filozófiai álláspontok ellentéte lényegében a filozófiai alapelvek érvényességi körének *terjedelmére* vonatkozik, akkor a téves filozófiai rendszerek $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ -a nem lehet egyéb, mint önmagábanvéve helyes alapelvek érvényességének *túlságos kiterjesztése*, vagy *túlságos megszüktítése*.

Van ebben a felismerésben valami vígasztaló: íme mégis csak van valami, amiben minden filozófus egyetért, mégis csak vannak mindenki által elismert, általános-emberi alapelvek.

De megnyilvánul itt az emberi élet tragikuma is: ha megpróbálják a filozófusok konkretizálni ezt az általános-emberi gondolati „közkinséget”, mindjárt kiderül, hogy mindegyikük in concreto mást ért alatta (mert hiszen egészen más értelme van egy alapelvnek, ha azt szűkebb területre szorítjuk, mintha kiterjesztjük tágabb körre), kiténik, hogy ahányan vannak az emberi gondolkodás nagy mesterei, annyiféle nyelven is beszélnek, akárcsak egykor a bábeli torony kőművesei.

Ezért is nem dönthető meg egy filozófiai elmélet szillogisztikus érvekkel: már Aristoteles megállapította, hogy értelmes vita csak azok között lehetséges, akiknek az alapelvek közösek (és ugyanúgy is értelmezik, ugyanolyan terjedelemben is állítják alapelveiket). Minden szillogizmus u. i. már feltételezi az alapelveket (és azoknak egy meghatározott értelmezését).

*

Honnan erednek a filozófiai alapelvek érvényességi körére vonatkozó tévedések?

Ez a kérdés egy általánosabb ismeretelméleti kérdésnek az eldöntésétől függ: egyáltalában honnan ered a filozófiai alapelvekre vonatkozó ismeretünk?

Most nincs itt helyünk erre a kérdésre vonatkozó vizsgálatainkat részleteikben ismertetni. Legyen szabad csak annyit megjegyeznünk, hogy felfogásunk szerint a filozófiai alapelveket a *tapasztalásból* vonjuk el.⁵ Az az út pedig, melyen az egyedi és esetleges tapasztalati tényekből általános és szükségszerű elvekhez lehet eljutni, — az indukció. (Mindenesetre a filozófiai alapelvek felismerésénél az indukciónak egy különleges fajtája szerepel: az, mely *egyetlen* egy tapasztalati esetből is képes általános elvet elvonni azáltal, hogy felismeri ennek a tapasztalati ténynek lényegét, belső természetét, a benne érvényesülő általános törvényszerűséget: ez az ú. n. *absztraktív* indukció.)

*

Ez az ismeretelméleti felfogás érthetővé teszi előbbi eredményünket. A filozófiában azért olyan gyakori a filozófiai alapelvek érvényének *túlságos kiterjesztése*, vagy *túlságos megszüktítése*, mert a túl vakmerő és a túl óvatos általánosítás veszélye mindig együtt jár az indukcióval.

A téves filozófiai rendszerek $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ -ai általában véve nem hibás *dedukciók*, hanem hibás *indukciók*.

*

⁵ Nem fogadhatjuk el u. i. ebben a kérdésben a Descartes—Leibniz-i racionalizmus álláspontját, mely szerint az alapelvek *analitikus* ítéletek (és ezért ismerhető fel igazságuk a priori), mert egyrészt számos alapelv egyáltalában nem analitikus (pl. az okság elve) — ebben a modern kutatások teljesen igazat adnak Kantnak —, másrészt még a látszólag analitikus alapelvek is feltételeznek, magukban foglalnak egy szintétikus állítást: hogy t. i. az alany és az állítmány *reális* értékű fogalmak, ténylegesen *létező*, vagy legalább is valóban *lehetséges* dolgok fogalmai. (Minden tudomány u. i. kénytelen feltételezni, hogy az alapelveiben előforduló fogalmak *fennállnak, léteznek* azzal a létmóddal, amely az illető tudomány tárgyaira jellemző: a matematika feltételezi, hogy az axiómaiban szereplő alapfogalmak ideális matematikai exisztenciával bírnak, azaz ellentmondás-mentesek; a filozófia feltételezi hogy az alapelveiben szereplő alapfogalmak a valóságban létező, vagy valóban lehetséges tárgyakra vonatkoznak.) Minden ilyen exisztencia-állítás pedig szintétikus ítélet, akár tényleges létezés, akár pusztán lehetséget, vagy éppen ellentmondásmentességet fejez ki.

De itt el is kell válnunk Kanttól: minden okunk megvan arra, hogy e szintétikus alapelveket a tudatunktól független valóság lét törvényeinek tekintsük, nem pedig értelmünk szubjektív illúzióinak, a priori szintétikus ítéleteknek, e kifejezés kanti értelmében.

Igy nincs más hátra, minthogy e szintétikus ítéleteket a tapasztalásból származtassuk.

Egy tapasztalati tényből indukció útján közvetlenül csak a vele lényegében *egyenemű* esetek osztályára vonatkozólag lehet következtetést levonni. Pl. abból, hogy *ez* az alumíniumdarab jól vezeti az elektromosságot, következik, hogy az alumínium *általában véve* jó elektromos vezető.

A kiindulási tényhez képest *különnemű* esetekre nézve azonban, természetesen, semmi sem következik. Abból, hogy *ez* az alumíniumdarab jól vezeti az áramot, semmi sem következik pl. a kaucsukra nézve.

Ez világos. A baj csak az, hogy a filozófiában *nem* mindig könnyű eldönteni, hogy mely esetek tekinthetők *lényegileg* egyenműeknek, és melyek *különnemű*eknek egy adott esethez képest: hogy mikor elégséges mérvű a hasonlóság két eset között ahhoz, hogy egyikről a másikra lehessen következtetni, és mikor nem az. (Ez attól függ, hogy mely tulajdonságok tekintendők *lényegeseknek* és melyek *lényegteleneknek* az indukció szempontjából.)

Márpedig éppen *ezen* múlik, hogy *mekkora* általánosságban szabad valamely filozófiai alapelvet — hivatkozással egy bizonyos tapasztalati tényre — kimondanunk.

Innen van, hogy sokkal könnyebb belátni egy filozófiai elvről, hogy *igaz*, mint eldönteni, hogy *mely terjedelemben igaz*.

*

De miért nincsenek hasonló nehézségei és bizonytalanságai az indukciónak a matematikában és a természettudományokban?

Ami a matematikát illeti, ennek a matematikai tárgyak nagyon is egyszerű és áttekinthető logikai szerkezete az oka. Pl. minden további vizsgálat nélkül világos, hogy ha két adott ponton át sikerül egy egyenest húzni, akkor *bármely* két ponton át fektethető egyenes: mert a tér pontjai — ha minőségi szempontból nem is, de geometriai szempontból mindenestre — teljesen egyenértékűek egymással. A „pont”-ról olyan világos fogalmunk van, hogy közvetlenül nyilvánvaló számunkra: két pont között sohasem lehet akkora *minőségi* különbség, hogy az — *geometriai* szempontból való — egyenértékűségüket megszüntethetné.

Már a természettudományokban megvan elvileg az indukciónak ugyanaz a bizonytalansága, mint a filozófiában: lévén, hogy a természettudományok ugyanúgy a *reális* valósággal foglalkoznak, mint a filozófia, nem pedig mesterségesen leegyszerűsített logikai szerkezetű absztrakt tárgyakkal, mint ahogy ezt a matematika teszi. A fizikus számára ugyanúgy problémát jelent, hogy milyen terjedelemben állíthat igaznak, indukció alapján, egy tapasztalati törvényt, mint ahogy a filozófus számára az, hogy milyen terjedelemben mondhat ki, nyugodt lelkiismerettel, egy filozófiai elvet. (Nem világos pl. minden további nélkül, hogy elég nagyfokú rokonság van-e az alumínium, és, mondjuk, a réz között ahhoz, hogy az alumínium elektromos vezetőképeségéből a rézére lehessen következtetni.)

Csak hogy a természettudományok eldönthetnek hasonló kérdéseket a tapasztalás alapján. Ha az alumínium vizsgálata által nem is lehet a réz viselkedésére vonatkozólag határozott következtetéseket levonni, még mindig nyitva áll a lehetősége annak, hogy közvetlenül a réz viselkedését figyeljük meg.

Hasonló experimentum crucis-ra azonban a filozófiában rendszerint nincs lehetőség: a filozófiai elvek érvényességi körének *vitás* tartományai általában véve éppen kívül esnek a „lehetőséges tapasztalat határain” (Kant).

Pl. vitás kérdés a filozófusok között, hogy abból, hogy a világ egyes egyedi dolgai a tapasztalat tanúsága szerint nem jönnek létre létesítő ok nélkül, szabad-e arra következtetnünk, hogy az *egész* világegyetemnek is megvan a maga Létesítő Oka. E kérdés nem dönthető el közvetlen megfigyeléssel, mert a világ Alkotója — ha van ilyen — semmiesetre sem *közvetlenül megtapasztalható* Lény, és a világnak tőle való függése sem közvetlenül megtapasztalható dolog.

*

Ennek ellenére is, meggyőződésünk szerint, a *filozófiai indukció törvényeinek* behatás *elemzése* által (az indukció szempontjából a lényeges és nem-lényeges jegyek különválasztására szolgáló objektív módszerek pontosabb kidolgozása által) a filozófiai elvek érvényességi körére vonatkozó vitás kérdések is *egyértelműen* eldönthetők, — ennek részletei már nem tartoznak jelen fejtegetéseink körébe —, csak tudatában kell lennünk annak, hogy a filozófiai alapelvekre vonatkozólag *nem* rendelkezünk a *priori* ismerettel: a filozófiai alapelvek tehát a *tapasztalás* igazolására szorulnak és *nem állíthatók* tágabb általánosságban, mint ahogyan erre a *tapasztalati tények* induktív elemzése *feljogosít*.

Viszont az induktív általánosításnak azt a mértékét, melyre a tapasztalati tények *valóban* feljogosítják, a végsőkéig ki is kell *használnia* a filozófiának, még akkor is, ha ennek folytán a tapasztalás számára hozzáférhetetlen területekre kellene kimerészkednie, mert különben nem tölthetné be a maga hivatását, minthgy nem tudván általános elveket megállapítani, nem adhatna egyetemes szempontokon alapuló egységes és következetes magyarázatot a világ jelenségeiről.

Harsányi János.

A jogi gondolkodás útjelzői.

Messze vagyunk még attól, hogy a jogelméleti irodalomról, amint könyvekben és folyóiratokban évről-évre megjelenik, olyan áttekintésünk lehetne, mint volt a háború előtt. Annál inkább meg kell becsülnünk azt a néhány *útjelző* publikációt, amelyhez hozzájuthatunk és amely *megbízhatóan* jelzi a világ jogi gondolkodásának útirányait.¹

Schlesinger könyvének nagy előnye, hogy pontos és közvetlen *forrástanulmányon* alapszik. A Szovjet törvényeket, rendeleteket, joggyakorlatot és a jogtudósok munkáit pontosan idézi, úgyhogy tartalmukról az oroszul nem tudó olvasó is felvilágosítást nyer. A könyv emlékeztet némileg Dicey híres művére, amelyben a XIX. század eszmé-áramlatainak a törvényhozásban és jogéletben való megvalósítását vizsgálja. Schlesinger könyve is azt a tanulságos látványt nyújtja, hogy az elméletek és doktrinális programok hogyan öltének testet *pozitív* jogszabályokban és jogesetekben és milyen *új* szerű problémákat vet fel az elméletnek gyakorlatba átültetése a jogtudományban.

Rendkívül tanulságos a *jogalany*, pontosabban az *állami üzemeknek* az államétól különböző jogalanyisága körüli vita, amelyben Bratusz a magánjogi alanyiságnak *két fokozatát* különböztette meg, hogy megmagyarázhassa az állami *üzem* saját külön jogalanyiságát az *államén* belül. Venediktov 1941-ben a római jogi *quiritár* és *bonitár* tulajdonra és az angol *trósztre* emlékeztető megoldással kísérletezett, amikor a tulajdonjog *elemeit* — birtok, haszonélvezet, rendelkezés — osztotta meg az állam és az üzem között. A legtöbb tudós azon a nézeten van, hogy az állam és az állami üzemek közti jogügyleteket voltaképpen az *állam köti önmagával*, az üzemek egymásközti perei pedig tulajdonképpen az *állam pereskedése önmagával*. Az egész vita rendkívül áttetszővé teszi az *alanytalan jog* és a *jogalany kiktűzőbölése* problémáját.²

Hasonló érdeklődésre tarthat számot a *közjog* és *magánjog* különbségére vonatkozó vita is, amelyben Keckekian, Amfiteatrov, Godes és Visinszki nézeteit ismerteti a szerző. Fontos a magánjog, a büntetőjog, az alkotmányjog és a nemzetközi jog „*generális klauzuláinak*” és funkcióváltozásának értelmezése. Hoichharg a *Magánjogi Törvénykönyvben* a francia Duguit *funkcionalista* felfogását akként érvényesítette, hogy a magánjog csupán a *közérdekekkel* egyező *funkciójában* részesül védelemben. A *büntetőjogi analógiatiltalom* körüli vita, amelyben Tavgaszov, Goljakov és Trainin vettek részt, azzal zárult, hogy a szovjetjog ezt a klasszikus tilalmat csak *ellenforradalmi* bűncselekményekre nézve törte át teljesen. Az *alkotmányjog* fejlődésében főleg a *hatalmak szétválasztása* elvének elvi megtagadása és bizonyosfokú gyakorlati érvényrejuttatása tarthat számot érdeklődésre. Végül a *nemzetközi jog* körüli vita, amelyben Korovin, Pasukanisz, Rappaport, újabban pedig Antonov, Kojevnikov és Visinszki vettek részt, szintén nagyon tanulságos. A mai felfogás szerint a Szovjetunió és a kapitalista államok viszonyát a *küzdelem* és az *együttműködés* kombinációja jellemzi. Rappaport szerint azonban a hagyományos nemzetközi jog *részbeni elvetése* is *megváltozó értelmet* ad annak a részének is, amelyet a Szovjetunió elfogad.

A szovjet jogi gondolkodás jellemzését betetőzi a *forradalmi legalitás* elméletének ismertetése főként Visinszki nyomán. Ez az újszerű felfogás magában rejtje azt a gondolatot, hogy a jog *nem nyugvó rend*, nem egyszerűen *törvényesség* vagy *szabályszerűség*, hanem *törvényesség és forradalom együtt*, egy felszíni látszólagos rend folytonos

¹ Schlesinger, Rudolf, *Soviet Legal Theory. Its Social Background and Development*. London. Kegan Paul. 1946 (1945). VIII + 299 l.; Verdross-Drossberg, Alfred, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*. Wien. Springer. 1946. VII + 174 l.; Kelsen, Hans, *Society and Nature. A Sociological Inquiry*. London. Kegan Paul. 1946. VIII + 391 l.; *Interpretations of Modern Legal Philosophies. Essays in Honor of Roscoe Pound*. Edited with an Introduction by Paul Sayre. New York. Oxford University Press. 1947. IX + 807 l.

² V. ö. *A jogelmélet vázlata* (1937) c. könyvem 147—151. és 153—154. lapjaival.

forradalmasítása egy születő új rend által. Igent érdekes, hogy az „igazságosság forradalmi öntudata” kifejezés, amely a szovjet törvényekben oly gyakran előfordul, *Petrzicki* elméletének nyomait őrzi, akinek tanítványa, *Reisner*, mint helyettes igazságügyi népbiztos már az 1918. november 30-i bírósági dekrétumban érvényesítette azt a fel fogást, hogy a régi jogrendet *uno actu* el lehet törölni, mert mögötte ott áll már, alkal mazásra készen, a „*munkáosztály intuitív joga*”.³

Verdross kitűnő könyve a mind mélyebbire hatoló *tantörténeti* kutatásnak jelenté keny terméke. Foglalkozik a görögök politikai világképével és a görög jogfelfogás tükröződésével a vallásban és a költészetben. Majd a görög *felvilágosodás* jogi gondolkodását elemzi. Vitatható az a felfogása, hogy *Herakleitos*, *Protagorast* és *Thrasymachost* *jogpozitivistáknak* minősíti.⁴ Ezután következik a *klasszikus jog- és államelmélet*: a könyv legkiválóbb része, amely alaposság és gondolati összefüggések kiderítése terén minden eddigi kutatást felülmúl. Különösen vonatkozik ez a platoni dialógusok kiaknázására. Az *ideatan* értelmezésében Verdross elveti mind az *aristotelesi*, mind pedig a *natorpi* felfogást. Az ideák nem hiposztazált fogalmak, sem hipotézisek, hanem az érzéki világ szellemi ösképei és mintaképei: szellemi erők, amelyek az érzéki világ fölé emelkednek ugyan, de ugyanakkor abban hatnak is. Verdross megkísérli revidálni a hagyományos felfogást a *Nomoi* jelentősége és *Platonnak* a demokrácia iránti beállítottsága tekintetében. Vitatható, hogy ez a kísérlet mennyire sikerült, magam úgy látom, hogy Verdross, az idealizmus iránti előszeretéből *Platont* kissé túlbecsüli, a *realista Aristotelt* pedig — akit nem tanuományozott oly behatóan, mint *Platont* — kissé alábecsüli.⁵ A könyv utolsó részében a *kinikus* és *stoikus* elméletek vázlatát kapjuk. Verdross könyvének jelentősége egyfelől a nehéz tanoknak közérthető és élvezetes, áttetsző formában való ismertetése, másfelől pedig az antik tantörténet problémáinak olyan mélységekig való felszakítása, amilyeneket a kutatás csak ritkán ért el. Könyve mindenestre lényegesen előreviszi a tantörténeti kutatást.

Kelsen könyve hatalmas etnográfiai anyagon vizsgálja, miként értelmezi a kezdetleges ember a környező természetet és miként fejlődött ki ebből, közelebbről pedig a *megtorlás* elvéből, a *kausalitás* eszméje és azzal együtt a *természet* modern fogalma. E fejlődés a természetnek elválasztását jelenti az emberi elmében a társadalomtól. Ez a *dualizmus* azonban nem végső szava a tudománynak. Az a törekvés, hogy az eseményeket feltétlen szükségszerűséggel meghatározó okozati törvényt kiküszöböljük, csak végső lépése annak a fejlődésnek, amely az okozatiságot felszabadította a megtorlás elve alól. Itt találkoznak azzal az egész gondolatmenetet megvilágító megjegyzéssel, hogy az okozatiság, mint az „*elme törvényhozása*”, mint olyan törvény, amelyet az elme „a természetnek előír” (*Kant*), maga is *norma*. Mivel a természettudományi törvény lemond a feltétlen szükségszerűség igényéről és megelégszik a *statisztikai valószínűség* megállapításával, többé nincs lényegbevágó különbség természettudományi és társadalomtudományi törvény közt. A társadalom a természet részévé válik.

Kelsen gondolkodásának fejlődésében — és az ő hatása alatt álló egész jogi gondolkodásban — *fordulópontot* jelent az okozatiság klasszikus fogalmának, főleg a quantum-fizika tanulságai alapján történt feladása. Kelsen elméletének ugyanis épp a *tény* és a *norma*, a *van* és a *kell* kizáró logikai ellentéte volt a kiinduló pontja. A *tény* fogalma azonban szorosan összefügg az *okozatiság* eszméjével és a *normával* való ellentétének épp az volt a logikai alapja, hogy a tények okozatosak függenek össze egymással, a normák ellenben nem. A kausalitás forradalmi átértelmezése statisztikai valószínűséggé küti az ellentétpár egyik tagját, az „*okozatos*” tényt. A „*tény*” azonban továbbra is megmarad *teridőbelinek* és *érzékelhetőnek*. A „*normára*” ennek ellenkezője áll. Ezért kérdéses, vajjon ugyanaz a módszer alkalmazható-e megismerésükre és hogy

³ *Petrzicki* elméletével nem kevesebb, mint négy tanulmány foglalkozik a *Pound*-Emlékkötetben. A, szövegben említett összefüggést kimutatja *Timasheff*, N. S., *Petrzitsky's Philosophy of Law*. 736—750. 747. A többi három tanulmány: *Laserson*, Max M., *Positive and „Natural Law” and their Correlation*. 434—449. *Meyendorf*, A., *The Tragedy of Modern Jurisprudence*. 521—541. *Sorokin*, Pitirim A., *The Organized Group (Institution) and Law-Norms*. 668—695.

⁴ Erről a kérdésről l. *Die Gerechtigkeitslehre der Vorsokratiker* (1930) c. tanulmányomat és Verdross könyvéről a bécsi *Zeitschrift für öffentliches Recht*-ben megjelent ismertetésemet. (1948, 325—333. l.)

⁵ V. ö. *Die Gerechtigkeitslehre des Sokrates und des Platon* (1930) és *Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles* (1931) c. tanulmányaimmal és a *ZföR*-ben megjelent könyvismertetéssel.

a köztük fennállott ellentét teljesen megszűnt-e? Még akkor is, ha a normákat egyszerűen a tények tükröződésének, *ideológiának* tekintjük, a *tükröképek* összefüggésének törvényszerűségei nem okvetlenül ugyanazok, mint a tükröződő tényeké.⁶

A Pound-Emlékkötet 38 kiváló tudós tanulmányait foglalja olyan egységbe, amelyről a szerkesztő Sayre iowai professzor méltán mondja az előszóban, hogy meglepő teljességgel tükrözi a világ mai jogi gondolkodását. Az ünnepelt Poundról sok érdekes adatot nyújt Sayre a Bevezetésben és Kocourek chicagói professzor, aki az egykori kartárs emlékeit eleveníti fel. Patterson, a Columbia Egyetem tanára pedig Poundnak a *társadalmi érdekekről* szóló elméletét méltatja tanulmányában.⁷

Az Emlékkötetben 4 témakör adja meg a mai jogi gondolkodás jellemző színcit. Találunk benne mindenekelőtt számos *tantörténeli* tanulmányt.⁸ Azután több tanulmány foglalkozik a *jog és érték* (igazságosság, természetjog) viszonyával.⁹ A harmadik témakör a *jog és tény viszonya*.¹⁰ Végül az utolsó, amelybe valamennyi mintegy összefutni látszik, a *jogi módszer és jogtudomány kérdése*.¹¹

A *jog és érték* viszonyára vonatkozó tanulmányok nem hoznak jelentősebb eredményt. Érdekes, hogy Stammler még ma is mennyire inspirálja a kutatókat és hogy mily erős a szükséglet *értéktartalmak* iránt. Az oxfordi Allen finoman megírt tanulmánya-

⁶ Bustamante y Montoro havannai professzor *Kelsenism* című tanulmányából (Pound-Emlékkötet 43–51 l.) megtudjuk, hogy az új felfogás, amelyet Bustamante „neo-kelsenizmusnak” nevez, már *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip* c. tanulmányában (*The Journal of United Science*) megjelent, amelyet Legaz Lacambra *Notas sobre el valor actual de la teoria pura del derecho* (Buenos Aires, La Ley, 1944) c. értekezésében méltatott.

⁷ Pound elméletének, amelyet *Angol Jogelmélet* (1943) c. könyvemben ismertettem és méltattam (535–545 l.), legújabb és legjobb összefoglalása a következő kis könyve: *Social Control through Law*. New Haven. Yale University Press. 1942. 138 l.

⁸ Balogh, Elemér, *Note on Thomas Hobbes*, 29–42; Cowan, Thomas A., *Legal Pragmatism and Beyond*, 130–142; Frank, Jerome N., *A Sketch of an Influence*, 189–261; Jones, J. Walter, *Cino da Pistoia*, 376–389; Mendizábal, Alfredo, *On Everlasting Values of the Spanish School of Natural Law (F. de Vitoria)*, 498–520; Paz, Enrique Martinez, *Lask and the Doctrine of the Science of Law*, 574–577 és a 3. jegyzetben említett tanulmányok.

⁹ Allen, Carleton Kemp, *Justice and Expediency*, 15–28; Chroust, Anton-Hermann, *On the Nature of Natural Law*, 70–84; Del Vecchio Giorgio, *Truth and Untruth in Morals and Law*, 143–166; Hocking, William, Ernest, *Justice, Law and the Cases*, 332–351; Jaeger, Werner, *Praise of Law*, 352–375; Kelsen, Hans, *The Metamorphoses of the Idea of the Justice*, 390–418; Lasersonnak a 3. és Mendizábalnak a 8. jegyzetben említett tanulmánya; Lundstedt, Vilhelm, *Law and Justice: A Criticism of the Method of Justice*, 450–483; Recasens Siches, Luis, *Ideas and Historical Conditioning in the Realization of the Juridical Values*, 611–641; Lord Wright, *Natural Law and International Law*, 794–807.

¹⁰ Olivecrona, Karl, *Law as Fact*, 542–557; Radin, Max, *Ex facto ius: ex iure factum* 578–588; Silving, Helen, *Law and Fact in the Light of the Pure Theory of Law*, 642–667; West, Ranyard, *A Psychological Theory of Law*, 767–787.

¹¹ Bustamantenak a 6. jegyzetben idézett tanulmányán kívül: Cairns, Huntington, *Philosophy as Jurisprudence*, 52–69; Cossio, Carlos, *Phenomenology of the Judgment*, 85–129; Goodhart, Arthur L., *An Apology for Jurisprudence*, 283–302; Hall, Jerome, *Integrative Jurisprudence*, 313–331; Lundstedtnek a 9. és Olivecronának a 10. jegyzetben idézett tanulmányai; Stone, Julius, *Fallacies of the Logical Form in English Law*, 696–735.

Az alábbi tanulmányokat egyik témakörbe sem lehet besorolni, mert jogpolitikai vagy szaktudományi részletkérdésekkel foglalkoznak, nem egy esetben azonban ragyogó elméjellel: Eggleston, Sir Frederic William, *Legal Development in a Modern Community*, 167–188; Franklin, Mitchell, *The Legal System of Occupied Germany*, 262–282; Guttridge, H. C., *The Province of Comparative Law*, 303–312; McIlwain, *Some Illustrations of the Influence of Unchanged Names for Changing Institutions*, 484–497; Rhein-stein, Max, *Who watches the Watchmen?* 589–610; von Mehren, Arthur, *The Judicial Conception of Legislation in Tudor England*, 751–766; Winfield, Percy H., *Recent Reforms of English Private Law*, 788–793.

Az Emlékkötetben a tanulmányok a szerzők nevének betűrendje szerint egymásután, témakörökre tagolás nélkül következnek.

ban a célszerűségtől megkülönböztetett igazságosságért száll síkra ugyanakkor, amikor a svéd Lundstedt, miután előbb összetörte az igazságosság, a „kell”, a jogszabály, a jogosítvány, kötelezettség és jogellenesség fogalmait — mert mindez csak képzelődés — az „ideológiamentes” érdeket, amely a jogi tevékenységet igazolja, abban találja meg, hogy ily tevékenység elengedhetetlen a társadalom létezéséhez, amely nélküle összeomlónak, Hocking látja, hogy az eset visszahat a szabályra, a pusztá logika csak triviális esetekben segít, a nehéz kérdéseket minőségi kód veszi körül s az igazságosság főleg az alkalmazható osztályozások kérdése. Recasens Siches szerint az alapvető valóság az alany és tárgy együttjelentkezésében áll. Az értékek aprioriak és objektívek, de benne vannak, mint minden, az alapvető valóságban: életünkben. Életünk szerkezete értékelések sorozatából áll. Az objektívált emberi élet (technikai eljárások, képek, elméletek, jogi normák), anyagi szubsztrátumból és ahhoz fűződő jelentésből áll. A jogi értékek azok, amelyeket kérelhetetlen, kikényszeríthető előírások útján kell a társadalomban megvalósítani, hogy az együttélésnek és szolidaritásnak biztos, békés és igazságos rendre létrejöhessen. Különböző körülmények ezeket a jogi értékeket történeti árnyalják el. A probléma állását legjobban jellemzi Kelsen, aki végigmenve azokon a felfogásokon, amelyek az igazságosságban boldogságot, alanyi értékelést, természetjogot, békét vagy törvényességet látnak, Aristotelesben és Platonban két ellentétes pólusát pillantja meg az igazságosság értelmezésének. Aristoteles értelmezése racionalisztikus és ezért üres marad, Platoné ellenben metafizikai és ezért misztikum marad.

Sokkal biztatóbb és mindenestre gondolatkeltebb a jog és tény viszonyára vonatkozó kutatás. Silving nagy tételes anyagon mutatja be, hogy a jog, amikor ömagá operál a jog és tény megkülönböztetésével, a kettő közti határvonalat önkényesen húzhatja meg a nélkül, hogy a logika szabályaiba ütköznék. Mint ahogyan minden arannyá változott, amihez Midas király hozzáért, ugyanúgy minden tény, amelyhez a jog hozzányúl, azonnal tényállássá, vagyis a tény jogi állásává válik. Ezt Radin más oldalról kiegészíti azzal, hogy a jogot csak a konkrét esetben, csak megtörtént tényeknek lehet igazán meismerni, amde az elmúlt tények vizsgálhatatlanok. Ezért a jog kénytelen bizonyos tényállásokat végérvényeseknek elfogadni, vagyis azt mondani, hogy tud valamit, amit pedig nem tudhat. A tényállás megállapítása során a bíró azt nem csupán rekonstruálja, hanem a jogszabályban körülírt minta hatása alatt konstruálja is. Már Pound tudta, hogy a jog előírásai a bennük körülírt tényeket adottnak tekintik, holott a tények nincsenek adva, hanem megállapításuk tökéletesen meg sem oldható feladat. Mind-ebből következik, hogy a tényállás mindig legfeljebb csak valószínű és mivel a jog csak rajta ismerhető meg, a jog is legfeljebb csak valószínű. Együttal tényállás és joghelyzet nagyon közeliednek egymáshoz. Ezt a képet ismét más oldalról West egészíti ki, aki a mélylélektan segítségével kimutatja, hogy jogra azért van szükség, mert nincs két ember, aki egyformán látná a világot és mert képtelenek vagyunk úgy látni önmagunkat, ahogyan mások látnak bennünket. És jogra mindig szükség lesz azért, mert az ember képtelen szerződést kötni, megtörtént esetet elmondani vagy akár csak egy ást eladni a nélkül, hogy lelki konfliktusokba ne keverednék. West tehát arra figyelmeztet, hogy a jog az igazságnak egyetemes alanyi elferdítésével szemben mindenestre rendet teremti.

A jog és tény egymáshoz közeledése átvezet a módszer és tudomány kérdéséhez. A buenos-airesi Cossio szerint a kultúra tárgyaiban benne van az alany, az én, az Ego is. Ezért megértésük módszere empirikus-dialektikus. A megértés a tárgy anyagi szubsztrátuma és jelentése közt ide-oda mozogva, körözve halad előre. A bíró így veti össze újra meg újra a jogesetet, a jogtétellel, miközben azok egymáson válnak mind világosabbá. Úgy is mondhatnók: mind valószínűbbé és akkor már képet nyertünk a verifikálási módszerek összeműködéséről.

Milyen jogtudomány lebeg a mai jogi gondolkodás előtt? Cairns sorra veszi, mit adott a filozófia a jogtudománynak, főleg módszertani tekintetben. Lundstedt, miután a „tudománytalan jogtudományt” leleplezte és kimutatta, hogy értéktételek sem igazak, sem hamisak nem lehetnek, megvédi a konstruktív jogtudományt, amely szerinte tudományos és értékelő tevékenység kombinációja. Tudománytalan csak az, ha az értékítéletet valódi ítéletnek nézzük. Olivecrona szerint azonban a normatív jogtudomány gondolata szertefoszlik és leghelyesebb elejteni a jogfilozófia és juriszprudencia különbségét s a helyett egyetlen jogtudományról beszélni. Miért?

Mert szerinte jogok és kötelesek helyett csak azok eszméivel bírnak, a jog kötelező ereje helyett pedig csak emberek véleményeivel arról, hogy miért kötelező? Az egyetlen tudományos feladat ezeket az eszméket elemezni. Az oxfordi Goodhart a jogtudomány apológiájaként új elismerési elméletet állít fel, amely szerinte az alkot-

mányjog, nemzetközi jog és közigazgatási jog természetét hívebben tükrözi és értelmezi, mint a *hatalmi* felfogás, amely a diktatúrának kedvez. Az indianai Hall *integráló* jogtudományt követel, amely túlhalad a természetjogi, a realista és a pozitívista felfogások *partikularizmusán* és főleg a *tény és érték szétválasztásán*. A szerkezet „állandója” és a folyamat hőmpolygése nem külön létezők, hanem egybeolvadnak a „társadalmi-jogi komplexusban”, amely *végső adata* a jogtudománynak. A jogi *ismerettárgy* ugyanis nem egyéb, mint a jogász tapasztalata a *szervezett erő alkalmazásáról* bizonyos *közérdekű helyzetekkel* kapcsolatban és *védhető értékkülfeteket* képviselő előírt normáknak megfelelően.

Igy bontakoznak a mai jogi gondolkodásban annak a jogtudománynak a körvonalai, amely a tudomány nevére méltó. A helyzetet legjobban jellemzi Lundstedt megjegyzése, hogy az a jogász, aki *tudós* akar maradni, kénytelen nehéz ismeretelméleti kérdésekkel foglalkozni.

Horváth Barna.

Realitás és idealitás, „van” és „legyen” a jogban

1. Mindazok az elméletek, amelyek a legrégibb időktől egészen napjainkig a jog mibenlétére vonatkozóan kívántak választ adni, két szélsőség között mozognak. Az egyik tiszta *idealitásnak*, normák rendszerének, a másik viszont pusztá *ténylegességnek*, faktumnak tekinti a jogot.

Az előbbi álláspont klasszikus képviselője a természetjogi iskola. Szerinte a jog: ideális szellemi tartalmak, feltétlenül helyes előírások rendszere, amelynek a *tényleges* érvényesülés nem fogalmi eleme. Az egyik legjelentősebb új jogbölcseleti irány: *Kelsen* bécsi iskolája is kizárólag a „legyen”, a tiszta „Sollen” világába utalja a jogot.

Az utóbbi álláspontot *Korngfeld* képviseli. Szerinte a jog szellemi elemek nélküli *ténylegesség*.

Ezek a szélsőséges álláspontok nem képesek arra, hogy a jog mibenlétének elfogadható magyarázatát adják. Kibékíthetetlen ellentétben állanak a valósággal. A valóság azokat a gondolkodókat igazolja, akik nem pusztá idealitást és nem pusztá realitást, hanem a kettő kapcsolatát látják a jogban. Ez az álláspont: a jogi pozitívizmus. E szerint a jog a reális életben *tényleg* érvényesülő, élő szabályok rendszere.

2. A jogi pozitívizmus clismeri tehát azt, hogy a jog két különböző alkatelemből tevődik össze. A jog e két alkatelemének a megjelölésére felváltva használatosak a következő kifejezések: *realitás-idealitás*, *valóság-érték*, *faktum-jelentés*, *éti és lelki valóság-szellemi tartalom*, „van”-„legyen”, *Sein-Sollen*, *pozitivitás* (*fakticitás*)-*normativitás*.

Vizsgáljuk meg e fogalompárok közül a *realitás-idealitás* és a „van”-„legyen” ellentétpárját.

Aristoteles szerint minden létezőre vonatkozólag két kérdést lehet felvetni. Az egyik az, hogy mi a lényege (*essentia*), a másik az, hogy mi a fennállása (*esse*). A fenti fogalompárok közül a *realitás-idealitás* a *lényegre*, a „van”-„legyen” (*Sein-Sollen*) pedig a fennállásra vonatkozik.

Schütz szerint a *realitás-idealitás* ellentétpárja két *létsíkot* jelöl meg. A *realitás* (testi-lelki valóság) jellemzője az időbeliség és az, hogy hat más realitásokra. Az *idealitás* (jelentés, szellemi tartalom) jellemzője az időtlenség és az, hogy nem hat más jelenségekre.

Ezzel szemben a „van”-„legyen” ellentétpárja két *létmódot* jelöl meg. A „van” valaminek a pusztá létezését jelzi. A „legyen” pedig azt jelenti, hogy valami nemcsak van, hanem követelményt is fejez ki.

A *realitás-idealitás* és a „van”-„legyen” ellentétpárja tehát a dolgokat különböző szempontok alapján osztályozza. Ez a két osztályozás nem fedi, hanem metszi egymást. A *realitás* nem azonos a „van” és az *idealitás* nem azonos a „legyen” birodalmával. Kétségtelen ugyan, hogy mindaz, ami *normatívumot* fejez ki, ami tehát, „legyen”-t tartalmaz, egyben mindig *idealitás* is. Ezzel szemben azonban nem minden *realitás*, aminek a *létmódja* a „van”, hanem lehet *idealitás* is. Ezek szerint e két fogalompárt egybevetve három kategóriát kapunk: a) az ideális „legyen”, b) az ideális „van” és c) a reális „van” csoportját.

A fogalmak e tisztázása után térjünk át annak vizsgálatára, hogy a *realitás-idealitás*, „van”-„legyen” hogyan oszlik meg a jogban.

3. A pozitívista felfogás szerint a jog normativitás és fakticitás (pozitivitás) összekapcsolódása. Megkülönböztetik egymástól a jog reális és ideális részét. Az előbbi a jog tényleges érvényesülése, az utóbbi a jog normarésze.

Általában tehát nem tesznek különbséget a jogban realitás és „van“, valamint idealitás és „legyen“ között. Ez az álláspont — tekintettel az előző pontban mondotakra — téves.

A jog ú. n. „realitás“ része: a jog tényleges érvényesülése lenne. Közelebbről szemügyre véve azonban kitűnik, hogy a jognak ez a része valójában nem realitás, hanem a „van“ síkjába tartozó jelenség. A jog tényleges érvényesülése u. i. emberi cselekvésekből áll. Az emberi cselekvések pedig szintén kettős jelenségek: testi-lelki valóság és szellemi tartalom szétválaszthatatlan kapcsolatai. Ezek szerint a jog ú. n. „realitás“ része — bár fennállása szempontjából a pusztán „van“ síkjába tartozik — lényege szempontjából éppúgy realitás és idealitás összekapcsolódása, mint maga a jog.

Térjünk át ezután a jog ú. n. „idealitás“ részének a vizsgálatára. Ez a jog normarésze. A jog normarésze valóban kizárólag az ideális létsíkba tartozik, létmódja azonban nemcsak a „legyen“, hanem a „van“ is. Ez következik a normativitás és a normatartalom elválasztásából. Az előbbinek a fennállása „legyen“, az utóbbié „van“.

A jog ú. n. „idealitás“ része tehát nem tiszta „legyen“, hanem ideális „legyen“ és ideális „van“ elemek összefonódása.

4. A fenti téves általánosítással szemben véleményünk szerint a realitás-idealitás és a „van“-„legyen“ a következőképpen oszlik meg a jogban.

A jog részben realitás, részben idealitás. A jog realitás része azoknak az emberi cselekvéseknek a testi-lelki valóságrészéből áll, amelyek a jog tényleges érvényesülését jelentik. A jog idealitás-elemei: egyrészt a jog normarésze, másrészt a jog pozitivitását alkotó emberi cselekvésekhez tapadó jelentéstartalmak.

A jog részben a „van“, részben a „legyen“ síkjába tartozik. A „van“ síkjába tartoznak egyrészt a normatartalom, másrészt a jog tényleges érvényesülése. A „legyen“ síkjába tartozik a jogszabálytartalom normativitása.

E két fogalom pár együttes alkalmazása a jogra a következő eredményre vezet:

a) A jog ideális „legyen“ része: a jogszabályok normativitása. b) A jog ideális „van“ része: egyrészt a jog normatartalma, másrészt a jog pozitivitását jelentő emberi cselekvések szellemi elemei. c) A jog reális „van“ része pedig: a jog tényleges érvényesülését jelentő emberi cselekvések testi-lelki valóságrésze.

5. A jog „realitás-része“ kifejezést felváltva használják a „pozitivitás“ kifejezéssel. Ezért nem érdektelen: befejezésül egy pillantást vetnünk arra a kérdésre, hogy mi következik fenti vizsgálatunkból a pozitívítás jelentésére vonatkozólag.

Ismeretes az, hogy a pozitívítás kifejezésnek két jelentése van. Az egyik az, hogy egy szellemi tartalom az emberek tudatában él. Ilyen értelemben pozitív a tudomány az erkölcs, sőt a természetjogi felfogás szerint a jog is. A másik az, hogy egy norma-rendszer nagyban és egészben tényleg érvényesül. A pozitívista felfogás szerint ilyen értelemben pozitív a jog.

Ez a megkülönböztetés közismert. Nem szoktak azonban rámutatni arra a különbségre, ami a pozitívítás két jelentésére vonatkozólag fenti fejtegetéseinkből következik. Amikor u. i. a pozitívítás azt jelenti, hogy egy szellemi tartalom az emberek tudatában él, akkor a pozitívítás realitás és idealitás bizonyos kapcsolatát fejezi ki. Amikor viszont a pozitívítás azt jelenti, hogy egy norma-rendszer nagyban és egészben tényleg érvényesül, akkor a pozitívítás a „van“ és „legyen“ bizonyos összefüggését fejezi ki.

Scholtz Kornél.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

RUSSELL, BERTRAND: *Hystory of Western Philosophy and its connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day.* London, 1946. G. Allen and Unwin Ltd. 916 lap.

A világhírű gondolkozó ezen filozófiatörténeti munkájának jellegét kellőképpen meghatározza a munka címe. De ez a meghatározás még nem elégséges, hogy Russell könyvének jellegével teljesen tisztába jöjjünk Russell minden filozófust úgy mutat be, mint akiben kikristályosodott minden érzés és gondolat, amely homályos és határozatlan formában ott élt annak a közösségnek lelkében, amelynek az illető filozófus tagja volt. A filozófia u. i. mindig integráns része a közösség életének s Russell ebből a szempontból tekinti az egyes filozófusok tanítását, úgy vélvén, hogy ha munkájának egyáltalában van valami értéke, ezt az értéket éppen ebben az ő eljárásában kell keresni. Véleményünk szerint azonban még ez sem világítja meg kellőképpen Russell művének igazi jellegét. Itt az a kérdés a döntő, hogy mit tekint Russell a filozófia feladatának, s mely problémák vizsgálatát tekinti filozófiai feladatának? Russell a filozófia köréből kirekeszti a logikai, ismeretelméleti, metafizikai, értékelméleti kérdéseket mind. E felfogás felett lehet s kell is vitatkozni; de nem lehet vitatkozni a felett, hogy a filozófia nagy alkotói ezeket a kérdéseket egytől-egyig a filozófáló szellem belső alkatahoz tartozónak látták, s azokat rendszeres vizsgálat tárgyává tették. Minden filozófia-történésznek, tehát Russellnak is ezt a *történeti tény*t történeti tényül kell kezelnie, s miután nem teszi, az egyes filozófusok értelmi alkatáról, rendszerükben rejlő szubsztanciális formáról homályos és semmiképpen ki nem elégítő képet fest. Péda erre Platon, Aristoteles, Kant, Hegel stb. tanának tárgyalása. A filozófia területének szubjektív megszűkítése, a történeti tények, a történeti látás elhanyagolása szükségképpen vezet meglepő egyoldalúságokra és egyoldalú jellemzésekre. (Alig beszél valamit pld. Sokrates tanáról, tanítványairól s azoknak nagy szociális politikai hatásáról; Pythagorást „Einstein és Mrs. Eddy kombinációjának” mondja; Demokritos etikájáról még csak tudomást sem vesz.) Innen magyarázható hogy finom szociális és politikai természetű elemzések mellett gyakran találkozunk nagy súlyok elvetésével is; pld. amikor Aristoteles logikájáról beszél, így nyilatkozik: „aki ma logikát akar tanulni s Aristotelest vagy valamelyik tanítványát olvassa, csak idejét pocsékolja”: észre sem veszi Russell, hogy ő maga is mennyit tanult Aristotelestől és tanítványaitól! A filozófia problematikájának szubjektív megszűkítése eredményezi, hogy a munka fogalmát sem nyújt Platon végtelen gazdagságú szelleméről és eszme-tanának ma is vita alatt álló szövevényeiről. Ebből a merőben történetiellen álláspontból következik, hogy Russell tökéletesen ferde világlátásba helyezi Aquinoi Tamás bölcselétét, annak hatását éppen a szociális és politikai életre, helytelenül ítéli meg és igazságtalanul Leibniz tanát s műveit. Vagy mit szólunk ahhoz, hogy Hegel tanát nagyon szubjektív válogatásban elemzi, Fichtéről egy pár sorban emlékezik meg, Schellingről, Schleiermacherről, Herbartról pedig éppen nem szól, holott ezek a férfiak voltak némi hatással koruk s az utánuk következő nemzedék szociális, politikai, pedagógiai és irodalmi felfogására!

Hogy Russell megszűkítő és kíméletlenül szubjektív felfogása végzetes eredményekre vezet, azt különben Russell maga is kénytelen elismerni, habár hallgatólagosan, azzal, hogy némely filozófus tárgyalásában főként éppen az ismeretelméleti és metafizikai problémák részletes elemzése áll a fejtegetés középpontjában. Itt csak a Lockéről és Hume-ról szóló fejtegetésekre mutatunk rá: Locke-ot Russell bő 40 oldalon tárgyalja, s őt tekinti az empirizmus megalapítójának; Hume-ról pedig helyesen állapítja meg, hogy tana bizonyos tekintetben holtponthoz vezet, természetesen az ismeretelmélet és a logika terén; azt azonban nem látja — legalább is nem láttatja — hogy Hume problematikája mély, gazdag és sok olyan kérdést rejt magában, amelyekkel a filozófiatörténet alighogy foglalkozni kezdett.

Tökéletesen igazat adunk Russellnak: amióta az ember képes a szabad spekulációra, cselekvésre és magatartása számtalan fontos tekintetben függ a világról és életről, a jóról és rosszról való teoriájától — s ez úgy igaz a múltban, mint igaz a jelenben. Be kell látnunk azonban, hogy ez a teoria végső alapjaiban éppen frója ismeretelméleti és metafizikai felfogásától függ, s így egy filozófusnak tanát megérteni valójában csak akkor vagyunk képesek, hogyha ezekhez a végső alapokhoz hozzá tudunk férközni.

Russell könyvének ez az alapfogatkozása és gyengéje azonban természetesen nem zárja ki azt, hogy a munka részleteiben találkozzunk világos, mély és átfogó megállapításokkal. Aki a filozófia történetében immár jártas s a filozófia ezen problematikai kiherélése fölé képes emelkedni, Russell könyvét haszonnal olvashatja még akkor is, hogyha ez az olvasás csak negatív hasznot eredményez.

Bartók György.

SMITH, NORMAN KEMP: *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines.* London. 1941. XI. és 568.

Smith példaszerű tanulmánya Hume filozófiájának gyökereit és fő tanainak alapjait igyekszik feltárni világos, nyomon járó és pontos okfejtéssel. A könyvnek főcímének annak megbizonyítása, hogy van Hume-probléma, amiről a filozófia történetírói eddig alig akartak tudomást szerezni. Smith pompás monográfiájából világossá lesz, hogy Hume kétségtelenül rendkívül nehéz író. Argumentumai egyenként véve bámulatosán világosak és meggyőzőek, de a nehézségek nem is ezen a téren keresendők. Nehézségek ott merülnek fel, ahol az érvek viszonyba lépnek s továbbá azon centrális állítás körül, amelyet az egyes érveknek s ezen érvek együttesének bizonyítaniok kellene. Ennek a ténynek bizonyítása és kimutatása Smith művének egyik főcímének, amelyhez csatlakozik a másik érdem. Hume tana, főként a *belief* tekintetében sok félremagyarázásban részesült pl. Green és Leslie Stephen részéről. Ennek a félremagyarázásnak főforrását abban kell keresnünk, hogy ezek az írók Hume ellenfeleinek — Reid, Beattie stb. hatására — Humenak csak Lockéhez és Berkeleyhez való viszonyát látják, de merőben szem elől tévesztik azt, hogy Humera Hutcheson döntő hatással volt éppen a *belief* megfogalmazásában és alapvető jelentőségének felismerésében.

Smith művének derekas része a *belief* fogalmának, eredetének, fejlődésének, jelentőségének, rendszeralkotó funkciójának tisztázása. Filozófiájára nézve centrális jelentőséggel nem Locke vagy Berkeley tana bír, hanem Hutcheson bölcselete: az emberi életben, mint az állati élet más formáiban, nem az értelem bír döntő befolyással, hanem az érzés, a *belief*, amelyet Hume a szenvedélyek (*passion*) osztályába soroz, ahová különben oda tartoznak az ösztönök, hajlamok, érzések, emóciók is. Hume etikájának központi maximája: „az ész a szenvedélyek rabszolgája és annak is kell lennie” — éppen ilyen centrális jelentőségű az ismeret terén is: „az ész alá van rendelve a mi természetes *belief*-ünknek és alá is kell rendeltetnie”.

Az *Enquiry* és a *Treatise*-ben a *belief*-nek igen különböző formájú és tekintetű fogalmazásával találkozunk és Smith ezeknek a fogalmazásoknak feltárásában, magyarázatában fáradhatatlan, aminek köszönhető, hogy Hume két alapvető művének és etikai munkáinak viszonya Smith munkája által egyre-másra tisztázva van.

Ha mármost tudjuk azt is, hogy Hume szerint az emberben a szokás a király, amely az érzés által tevékeny és az érzés a *belief* formáját ölti fel, akkor világos, hogy az októrvény érvényének forrása is a *belief*-ben keresendő. A szubsztanciában és a kauzalitásban való hit-*belief* alapján véve a lét folytonosságában való hit.

Smith igen fontos megállapítása, hogy Hume tulajdonképpen a morális kapuján át lépett be a filozófia épületébe Hutcheson hatása alatt. A morális területén is, miként az ismeret körében, az ész az érzés és az ösztön szolgálatában áll. Szó sem lehet arról, hogy az ész produkálná az érzést, ösztönt stb. Hasonlóképpen szó sem lehet arról sem, hogy az ész kormányozza vagy szabályozza azokat. Érzéssel csak érzést lehet szembehelyezni, s ha ész nem produkálhat érzést, nem is ellenőrizheti azt. Ezért nem beszélhetünk igazában az ész és az érzés, ösztön, emóciók stb. harcáról: az ész rabszolga. Az érzés eredeti lét s csztelennek csak akkor állítható, ha esztelen az ítélet, amelyet róla mondtunk.

Az érzésnek az érzés alá való rendelkezése tehát meghatározza Hume egész bölcséletét. Az érzés és ösztön, a nagyon komplikált emóciók és hajlamok végső és elemezhetetlen, eredeti adottságok, amelyekre biztosan építhető az emberi természetről szóló speciális tudomány: etika, esztétika, politika, nemzetgazdaságtan. Hume filozófiája pozitív, naturalista és humanista. Ereve a logikában van; gyengéje a kegyetlenül mechanisztikus lélektan. Smith könyvének nagy érdeme éppen abban áll, hogy reá terelte vizsgálódásunkat a Hume-problémára és megmutatta az utat, amely a megoldás felé vezet egyfelől és másfelől felhívta a figyelmet Hume filozófiai problematikájának végtelen gazdagságára. Azért aktuális minden nagy filozófus. Smith könyve arra int, hogy Hume nagy filozófus volt.

Bartók György.

HARDIE, C. D.: *Background to Modern Thought*. London, 1947. Watts. IX + 174 l.

A szerző célja bemutatni azt, hogy a történelem tudományos korszakai közül melyek voltak igazán fontosak a jelenkor kialakulása szempontjából.

Azzal az elterjedt állásponttal szemben, amely szerint nyugati kultúránk legfőbb forrása a görög gondolkodás és a kereszténység, a szerző — és ez fejtegetéseinek eredeti része — az ellenkező vélemény felé hajlik. Szerinte Szókratész és Plátón jelentőségét túlozzák. Az ő tanításukból ma legjelentősebb az ész és a nevelés fontosságának a kiemelése. Velük szemben hangsúlyozza Aristotelésznek és Euklidésznek döntő szerepét a modern természettudományok kialakulása szempontjából. Szerinte a kereszténység, amely az értelem fölé az érzelmet, a tudás fölé a szeretetet helyezte és a test megvetését tanította, nem kedvezett a tudomány, főleg pedig a tapasztalati tudományok fejlődésének. A reformáció jelentősége az, hogy a tekintélyekkel szemben a gondolkodás szabadságára törekedett. Méltatja a felfedezések korát és a renaissancet, mint az igazi tudományos, főleg természettudományos kutatás megindítóit. Végül rámutat az ipari és a szociális forradalmak jelentőségére és az ezekkel kapcsolatos problémákra.

A szerző konklúziója az, hogy csak a nevelés reformjával lehet a XX. század problémáit megoldani és az európai civilizációt a pusztulástól megmenteni. A nevelés hibája volt az, hogy Európa népei nem tudták megakadályozni az utolsó 30 év alatt két világháború kitörését. A nevelés alapja pedig a tudományos nevelés kell legyen. A tudományos nevelés azonban nemcsak arra hivatott, hogy megtanítsan gondolkodni, hanem elsősorban arra, hogy megismertessen a tudomány modern eredményeivel. El kell érni azt, hogy az emberiség nagy része ne éljen még a XX. században is középkori gondolatvilágban.

A szerző a szellemtudományokkal szemben az empirikus tudományok, a kultúrával szemben a civilizáció, az emberi cselekvések érzelmi és erkölcsi hajtóerőivel szemben pedig az ész fontosságát helyezi előtérbe. Bármennyire osztózkodunk is a szerzőnek abban a racionalista véleményében, hogy a tudomány feladata eloszlatni azt a homályt, amely az emberiség sorsa és jövője felett lebeg és bármennyire igazat is adunk a szerzőnek abban, hogy az emberiség jövőjének az alakulása attól függ, hogy hogyan tudja önmagát nevelni, mégis — vagy, éppen ezért — vitathatatlanul tartjuk azt, hogy az emberiség sorsa elsősorban nem racionális, hanem morális probléma. Elismerve a lélek érzelmi és értelmi szférájának a kölcsönhatását, a cselekvések legvégső indítóokai mégis mindig érzelmi (erkölcsi) talajból nőnek ki.

Scholtz Kornél.

KRUZSKOV, V SZ.: *O russzkoj klasszicseszkoj filozofiji XIX. vjeka*. B.C. КРУЗСКОВ: *O русской классической философии XIX в.* A 19. század orosz klasszikus filozófiájáról. — Ogiz Goszpoltizdat, 1945. — 55. l.

A XIX. századbeli orosz klasszikus filozófia jellemző vonásait igyekezik összefoglalni a Szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének ez a rövidlélezetű kiadványa. Egyedüli szempontja a társadalmi gondolat fejlődése. Protagonistái a nagy klasszikus négyes: Bjelinszkij, Herzen, Csernüsevszkij, Dobroljubov. Főcélja bemutatni Lomonoszovtól Plechanovig az anyagelvű gondolkodás oroszországi kialakulását.

Nyugati forrásokból táplálkozva, de éppen a gátló körülményektől feszítő erejében felfokozva, ez a gondolkodás akár politikai, akár gazdasági vagy kulturális téren a nyugati mértéknél jóval radikálisabban jelenik meg. Főjellemzője az elvonatságtól való óvakodás, a realizmus. Teljesen magáév teszi a marxí elvet: nem elég magyarázni a világot, — a lényeg az, hogy megváltoztassuk. Herzen a metafizikai materializmussal szemben a dialektikai fejlődés szószólója. Csernüsevszkij tétele, hogy csak konkrét igazság van. Dobroljubov követelése: megragadni a lényegyet, de egész életteljességében figyelni az egyest. Bjelinszkij szerint szükségletei emelték ki az embert az állati sorból, s a gazdasági változásokkal változik a társadalmi egyensúly is. A praktikum a kritériuma valamennyiök gondolkodásának. Harcolnak az agnoszticizmus „illuzionizmusa” ellen. A változást, az igazságosság érvényesítését az erőszak beavatkozásától várják. Elismerik a korszak erejét, a tömeg hatalmának jelentőségét.

Lenin ítélete szerint Herzen (s ez többekre is áll) megközelítette a dialektikai materializmust és megállt a történelmi materializmus előtt. Ő és társai idealisták még, de tudják, hogy az események összefügnnek.

Kováts Gyula.

FOGARASI BÉLA: *Marxizmus és logika*. I. Budapest, 1946. Szikra. 182 lap.

Érthető várakozással vesszünk kezünkbe minden olyan könyvet, amely a marxizmus és dialektika, a marxizmus és filozófia kérdéseivel foglalkozik. Ez nemcsak abból

magyarázható, hogy benne vagyunk a marxista gondolkodás eleven hatósugarainak szférájában, hanem abból is, hogy a logika nagyon is várja modern megalapozását, mind a természet- mind a szellemtudományokkal való összehangolását. A könyv olvasása közben érdeklődésünk még csak fokozódott, mivel benne a szerző Marx „A tőke”-jében elének társadalom logikai szerkezetére, annak logikai tanulságaira és a marxi dialektikus logikának a formális logikához való viszonyára akar világosságot deríteni.

Ennek megfelelően megpróbáljuk fejtegetéseiből mindazt kiemelni, ami e tekintetben leginkább fontos.

Legelőször is a filozófia és ökonómia marxi viszonyára nézve kapunk felvilágosítást: a marxizmus a filozófia ökonómiai és az ökonómia filozófiai megalapozása. A kettőnek szerves egységét Marx már első nagyobb (kéziratban maradt) művében megalapozza az emberi munka filozófiai kategóriává emelésével, de igazán csak „A tőke”-ben valósul meg az ökonómia kategóriáinak filozófiai kategóriákká szélesítése.

„A tőke” logikai-történeti munka: a tőkés társadalom logikai szerkezetét tárja fel. A tőke fogalma ugyan logikai konstrukció, de olyan, amely megfelel a történeti valóságnak, mert nem absztrakt fogalom, hanem konkrét-általános. Ez utóbbi, hegeli eredetű fogalom azt jelenti, hogy az általános fogalom, a helyesen képzett általános, a konkrét valóság sokféleségének egysége. A gondolkodás ugyan absztrakt meghatározásokból indul ki, hogy a konkrét valóságot reprodukálhassa, de sokféle meghatározás összefogása által a konkrét egészhez emelkedik fel. Más szóval: az igazi tudományosan képzett általános fogalom a konkrét valóság lényegét visszaadó, a valósággal adekvát konstrukció.

Amikor Marx a fogalomnak ezt az értelmezését Hegeltől átveszi, egyúttal a valóság dialektikus szerkezetének gondolatát is magáévá teszi s ennek a valóságnak a megismerésére a dialektikus gondolkodást tartja egyedül alkalmasnak: „az igazi tudományos gondolkodás „folyékony” dialektikai fogalmakat alkot”. Hogy mi a dialektikai fogalom és mi a marxi dialektika, azt „A tőke” szerkezetéből ismerhetjük meg, viszont „A tőke” szerkezetét csak a dialektika alapján érthetjük meg. A tőke konkrét-általános fogalmának kifejtésében Marx nemcsak a dialektika alkalmazásában egyezik Hegellel (természetesen csak bizonyos határok között), hanem még a kiinduló pontra nézve is: (Hegel: Kezdetben volt a lét; Marx: Kezdetben volt az áru). Az áru két arcában mutatkozik meg először az *ellentéték egysége*, amennyiben az áru használati érték és nemhasználati érték (csereérték) egyszerre. Az áruban rejlő emez ellentét idézi elő az áru és pénz ellentétét, a pénz ellentétei pedig a tőke kialakulásához vezetnek. Majd a dialektika további lépéseivel jutunk el az értéktöbbleten át a tőkefelhalmozódásig. Innen azonban még további hosszú út vezet a tőkés termelés összefolyamatának teljes fogalmi konstrukciójáig, amelyben már a *tőkésosztály és munkásosztály* ellentéte áll előttünk.

Ismeretelméletében már nem mutat a marxizmus ilyen hegeli párhuzamot. Álláspontja a „visszatükröződési elmélet” (Abbildungstheorie), amely tömören megfogalmazva azt vallja, hogy: a tudattól független természeti és társadalmi objektív lét „visszatükröződik” a tudatban. Am ezt a visszatükröződést (amely nem pusztán mechanikus folyamat, hanem tevékenység), befolyásolják és meghatározzák a termelési viszonyok. A tőkés társadalomban a bonyolult társadalmi viszonyok hamis társadalmi tudatot hoznak létre, elsősorban a tőkésosztályban, de az értelmiségi osztályban is. Ebben a tekintetben csak a munkásosztály van kedvező helyzetben, mert annak nincs érdekében a társadalmi valóság meghamisítása. „A tőke” megmagyarázza a hamis tudat okát és kimutatja annak *szükségyszerűségét*. Az áru ugyanis az ember társadalmi viszonyait tartalmazza, de ezek mint dolgok, tárgyak viszonyai jelennek meg és eltakarják a mögöttük álló társadalmi viszonyokat. Ez az áru fétisizmusa. Ez a látszat a tőkés társadalomban szükségzerű, csak a szocialista társadalomban szűnik meg.

A konkrét-általánossal és a dialektikai módszerrel együtt átveszi Marx Hegeltől az általános-különös-egyes dialektikájának alkalmazását is. E szerint a valóságban megy át az általános különössé és egysévé, és az egyes ismét általánossá. A tudomány feladata éppen az általános és egyes ilyen valóságos viszonyának, egymásba való átcsapásának, kölcsönhatásának kimutatása.

A tőke ellentétessége derít fényt az ellentétesség lényegére, amelyet a közkeletű logikának nem sikerült megvilágítania. Marx elveti a formális logika kétféle ellentétét: a kontradiktórikus (negatív) és kontrér (pozitív) ellentétet is kimutatja, hogy minden ellentét kontradiktórikus és kontrér egyszerre, az előbbi a kifejtetlen, az utóbbi a kifejtett ellentét: (munka — nem-munka; munka — tőke). Azonban minden ellentétnek az igazi párját kell megkeresni, mert a hamis ellentét hamis azonosságot, illetve hamis

egységet eredményez. Meg kell különböztetni az igazi ellentétes egységtől az antagónizmust, amelyben olyan ellentétek állnak egymással szemben, amelyek kizárják egymást, egy adott összefüggésen belül feloldhatatlanok.

A hamis ellentétek és a hamis azonosítás szigorú kritikája azonban nem jelenti azt, hogy az *azonosság* kategóriájának ne volna helye a dialektikában. A teljes igazság felismeréséhez szükséges kategória ez, de csak *relatív* kategória a *különbség* abszolút kategóriájával szemben s mint ilyen nem fogja meg a valóság lényegét, ezért az azonosságfilozófia mindig zsákutcába jut. Az irracionalizmus ebben a tekintetben joggal támadja a formális logikát, a merev racionalizmust, de nem a tudományos megismerést általában. A formális logika az absztrakt és konkrét kérdésében helytelen álláspontot képvisel, mikor a fogalom absztrakt voltát állítja szembe a tartalom konkrét voltával. Mivel ezt az álláspontot az irracionalizmus is magáévá teszi, szenvedélyes harcot indít a racionalizmus ellen. A közvetlen megismerést (intuiciót) hirdeti a közvetett megismeréssel szemben. Az ismerés azonban mindig közvetett, közvetett kategóriák, fogalmak rendszere, mert maga a gazdasági folyamat is közvetett, közvetítésekben megjelenő (a csere aktusa közvetítés!). Azonban a közvetítés objektív folyamatának felismerése nélkül a gondolkodás elszakad a valóságtól. Ez következik be a formális logika alapján álló absztrakt gondolkodásban. Marx azonban a maga absztrakciófelfogásával helyreállítja az absztrakció tudományos és filozófiai hitelét: a megismerés nem ragadhatja meg élmény formájában a konkrétumot és így kénytelen absztrakcióval élni, az absztrakciótól haladni a konkrét felé: fogalmak, de helyesen képzett fogalmak segítségével reprodukálja a konkrétumot.

Marx absztrakciófelfogásának pozitív nagy jelentősége abban áll, hogy rámutat az absztrakció társadalmi gyökereire: a munkamegosztás hozza magával az elvont gondolkodás szükségyszerűségét. Tulajdonképpen a valóságban végbemenő folyamat absztrahál és alkot fogalmat (*abstractio in actu*). Az absztrakció azonban csak mozzanata a fogalomalkotásnak, mert az egész aktus nemcsak elvonatkoztatás, hanem összehasonlítás, összefogás és rávonatkoztatás is. A fogalomalkotás akkor helyes, ha egy a valóságban is végbemenő folyamatnak is megfelel.

Igen fontos a valóság adekvát megismeréséhez a dolog és viszony ellentétének részletes kifejtése. A természet tudomány a dologi világfelfogás helyébe a funkcionális felfogást állította, ugyanezt tette Marx a társadalomtudomány területén. A funkció szó helyett azonban gyakrabban a forma megnevezést használja. A marxi forma azonban nem tudatforma, mint a kanti, hanem objektív, valóságforma: a társadalmi viszony és a természeti anyag ellentétéen alapul, vagyis a természeti anyaggal, mint tartalommal szemben a társadalmi viszony a forma szerepét viszi.

A marxizmus egyedül határozta meg tudományosan az ember viszonyát a természethez: nem azonosítja a társadalmi törvényeket a természettel és nem állítja szembe szögesen a társadalmat a természettel. A természetből nem következik közvetlenül valamely társadalmi rendszer, hanem éppen fordítva: a társadalom fejlettsége határozza meg az embernek a természethez való viszonyát. A társadalomnak a természettel szemben feladata van: a természet felett való uralom fokozása és annak felhasználása az egész emberiség javára.

A lényeg és látszat, viszony és dolog, társadalom és természet különbségeinek megállapítása teszi lehetővé Marx számára a társadalom fogalmának tudományos meghatározását és a társadalomtudomány megalapozását. „A tőke” a társadalomtudomány történeti és logikai alapvetése. Történelemnek és társadalomtudománynak egyként az a feladata, hogy a társadalmi fejlődés törvényszerűségeit megállapítsa.

„A tőke” dialektikai logikájának vizsgálata megmutatja, hogy a logika mai állapotában nem nyújt segítséget sem a gyakorlat, sem az elmélet számára, csak dialektikus kidolgozása viheti előbbre a megismerést. Hogy a logika modern, korszerű tudománnyá váljék, tárgyát, a gondolkodást, fejlődési folyamatában kell vizsgálnia. A gondolkodás fejlődése a termelőerők fejlődésének következménye, így a logika történeti-társadalmi-gazdasági tudomány. A történeti fejlődés vizsgálatában mégsem a primitív gondolkodás ősfarmáiból kell kiindulnunk, hanem a polgári társadalom logikai szerkezetéből, mint ahogy maga Marx is tette „A tőke”-ben. Hogy a szerző jelen fejtegetéseiben miért nem a társadalmi-gazdasági alapvetésből indul ki, annak az a magyarázata, hogy az ilyen kiinduláshoz előbb szükség van egy dialektikailag megalapozott és értelmezett ökonómiára. Jelen tanulmány kereteiben csak a logika ökonómiai megalapozásának van helye, annak is csak módszertani szempontból. „A következő lépés: a logika társadalomgazdasági, szociológiai alapjainak felvázolása. S ezt kell az új alapokra fektetett logika rendszeres kifejtésének követni.”

Fogarasi könyve ebben az első részében még nem nyújtja mindazt, amire a logika alapkérdéseinek tisztázása szempontjából nagy szükség volna. Így éppen az elméleti érdeklődésű olvasó számára sok fontos kérdés nyitva marad. A dialektikus logika alapjainak részletes elemzése és rendszeres bemutatása nemcsak a magyar filozófiai irodalomban lenne nagyon kívánatos, hanem világviszonylatban is kevés ilyen igényű művel találkozhatunk. Fogarasi e könyvétől még nem kaphattuk meg e hiány pótlását. Ezért munkáját csak az előszóban megadott célkitűzése szempontjából szabad megítélnünk. Az első célkitűzése az, hogy új anyagot, új ösztönzéseket adjon a gondolkodók számára. Ennek a feladatnak a könyv jól meg is tud felelni és reméljük, hogy ezen a téren hatása nem is fog elmaradni. A másik célja a marxizmusnak egy eddig kevésbé tanulmányozott oldalról való megvilágítása nem marxisták számára. Ebben a tekintetben jobb lett volna, ha a mű mindkét része egyszerre jelent volna meg, mert éppen a logika és ismeretelmélet e részben még nem tárgyalt alapkérdéseinek behatóbb megvilágítása könnyíthetné meg az olvasónak a marxizmus logikájának mélyrehatóbb megértését.

Lengyel Lajos.

KRAFT, VICTOR: *Mathematik, Logik und Erfahrung*. Wien, 1947. Springer-Verlag, 129 l.

A szerző, aki a bécsi logisztikus empirista iskolához áll közel, a gyakran emlegetett problémát veti fel: miképpen lehetséges az, hogy a matematika és logika a priori tételei és következtetési módszerei érvényesek a tapasztalati valóságra? Mi az alapja a matematika és a logika empirikus alkalmazhatóságának?

Előszörban a természetes számok és az aritmetika alkalmazhatóságának kérdését vizsgálja és megállapítja, hogy a természetes számok alkalmazhatóságának az a feltétele, hogy a tapasztalati világban diszkrét, megkülönböztethető elemek legyenek. Ez azonban egyúttal feltétele minden tapasztalásnak is: egy világban, ahol nincs legalább is ismétlődés, ahol térben és időben csupán ismétlődés nélküli folytonosság lenne, tapasztalás sem lenne lehetséges. A diszkrét elemek halmazának fogalma tehát a tapasztalásból származik, ugyaninnen a legegyszerűbb, 1, 2, 3 elemű halmazok is. A számok továbbhaladó sorát már a tapasztalástól függetlenül alkotja értelmünk, ez a sor azonban képezési elvéből következőleg teljes, felöleli a diszkrét elemekből álló halmazok minden lehetséges számosságát, tehát a számsor minden esetben alkalmazható a tapasztalatilag adott halmazokra. Az aritmetikai műveletek alkalmazhatósága nem jelent új problémát, mert e műveletek nem egyebek, mint a halmazok elemeinek gondolatban való átcsoportosításai. A negatív, tört, irracionális és komplex számok viszont meghatározhatók természetes számok közötti viszonyok gyanánt. Ezek csak annyiban alkalmazhatók a tapasztalati valóságra, amennyiben a képezett számviszonyoknak empirikusan adott halmazok között fennálló viszonyok felelnek meg. Mint-hogy a diszkontinuitás feltétele a számok alkalmazhatóságának, kontinuos dolgokra csak akkor alkalmazható az aritmetika, ha e dolgokat felosztás (mérték) alkalmazásával mesterségesen diszkontinuuussá tesszük.

A geometria alkalmazhatóságának kérdésére hasonló módon felel a szerző. A különböző geometriákat a szemléletes, „tartalmi” elemek teljes kiküszöbölésével, csupán az axiómarendszerekben foglalt relációk határozzák meg. Ilyen körülmények között valamely geometria annyiban és azért alkalmazható a tapasztalati valóságra, amennyiben a relációknak (a mérési pontosság határain belül megállapítható) empirikus relációk felelnek meg. Az pedig, hogy e geometriák valamelyike szükségképpen alkalmazható, abból következik, hogy a lehetséges geometriák folytonos sokaságot alkotnak, mely felölel minden egyáltalán lehetséges térszerkezetet.

A geometriák alkalmazhatóságának kérdésével kapcsolatban felveti és azután külön fejezetben is tárgyalja a szerző a konvencionálizmus problémáját. Szembeállítja a konvencionálizmusnak (melyet a szerző a racionalizmus modern és legradikálisabb formájának tekint) a geometriák alkalmazhatóságára és általában a természeti törvényekre vonatkozó felfogását az empirizmusával. Elismeri ugyan, hogy az induktív megismerésben a definícióknak és a fogalomalkotásra vonatkozó általános elveinknek is lényeges szerepük van, de hangsúlyozza, hogy a döntő szempont a természet és általában a tapasztalati világ tudományos leírásában az, hogy általános hipotéziseinknek ellentmondásmentes összhangban kell állni a közvetlen tapasztalás adataival, a nélkül, hogy ez az összhang csak külön e célból felveti segédhipotézisek által legyen biztosítható. Ez a követelmény pedig a szerző szerint egyértelműen meghatározza a tapasztalati világ leírására alkalmas általános hipotézisek rendszerét, amelyek így tehát

nem lehetnek szabad konvenció tárgyai. Ezt az egyértelműséget a szerző az élmény-adottságok (tehát a „tapasztalati világ”) körében fennálló immanens rend jelének tekinti. A megismerés során ezt az immanens rendet keressük és ezért, nem pedig szabad konvenciók alapján törekszünk a törvényszerűségek maximumát és az önkényes segédhipotézisek kiküszöbölését elérni.

Míg tehát a geometria és a fizika alkalmazhatóságának kérdésében a szerző élesen szembeszáll a konvencionalizmussal és a tiszta empirista álláspontot képviseli, addig a logikát a tapasztalástól teljesen függetlennek tekinti. Sőt nemcsak attól, hanem egyáltalán az igazságtól is: a logikai következtetés tisztán a relációk tranzitivitásán, illetőleg az osztály-osztálytag szubszumción alapul és az igazság kérdése csak az önmagában érvényes következtetési módszer alkalmazása esetén merül fel, amikor is arról van szó, hogy a következtetés kiinduló tételében szereplő reláció empirikusan tényleg fonnáll-e. A logikai törvények önmagukban nem ismeretek, hanem definíciók vagy szabályok, amelyek eleve meghatározzák, hogy milyen a helyes gondolkodás (a „logikus” gondolkodás konvenciókon alapuló játékszabályai), a logikai fogalmak pedig a legáltalánosabb formái annak a rendnek, melybe gondolkodásunk a tapasztalás tárgyait foglalja. A logika alkalmazhatóságának általános feltétele pedig a tapasztalás fentebb már említett alapfeltételén kívül az, hogy a tapasztalati valóságban is feltehetőleg legyenek olyan tranzitív relációk, amilyeneken a logikai következtetés alapul.

Kraft könyve ugyan nem sok újat mond annak számára, aki a logisztikus empirizmus és a konvencionalizmus idevágó irodalmát már ismeri, az viszont, aki még csak tájékozódni kíván ezen a téren, haszonnal olvashatja a problémákat szabatosan felvető és világosan kifejtő könyvet. A konvencionalizmus és empirizmus vitájában elfoglalt álláspontja azonban kissé dogmatikusan hat és nem jelent haladást a Carnap-iskola újabb álláspontjával szemben, mely utóbbi jobban megközelíti a helyes szintézist a két szemben álló irány egyoldalságai között.

Pozsonyi Frigyes.

CAMUS, Albert: *Le mythe de Sisyphe*. Essai sur l'absurde. Les Essais XII. Paris, 1943. Gallimard. 23. kiadás. 189 l.

A könyv alapproblémája: abból, hogy az emberi lét értelmetlen, abszurd („idegen”, nem-otthonos világban vagyunk), következik-e az öngyilkosság, azaz van-e egy logika, ami a halálba visz. Az abszurd ép a világ idegensége, megismerhetetlensége („ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu'il existe. La s'arrête toute ma science et le reste est construction” p. 34.), ellenségessége, a halállal mutatókozó haszontalansága, embertelensége: amikor újra az lesz, ami — a kulisszák nélkül, amiket mi emeltünk — a világ is, az ember is. Az abszurd a világ és az ember egyetem köteléke.

Ehhez jutott el Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Chestov — azzal az igyekezetükkel, hogy „je veux que tout me soit expliqué ou rien”. Ez az abszurd születése: „l'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde”. p. 45. Alapjában tehát egy összehasonlításból, illetve az ember és a világ együttlétéből. De „értelme” csak akkor van, ha nem egyezünk bele.

Aki egyszer fölfedezte az abszurditást, nem tud többé szabadulni tőle. Igazi sajátosságában az az „abszurd” nem alakítható mássá. „Pour un esprit absurde, la raison est vaine et il n'y a rien au delà de la raison” (p. 55.), semilyen jellegű transzcendens. Bár természetesen az észnek is van hatékony területe, nem észszerűtlen minden: azonban valahol megszűnik s ott megszűnik vele minden; „l'absurde c'est la raison lucide qui constate ses limites”. (p. 70.) És éppen ennek az állapotnak a szabályát kell megkeresni. Jaspers, Chestov, Kierkegaard „existencialista” magatartástá filozófiai öngyilkosság.

Két bizonyosságom van: az abszolút utáni vágyam és a világ racionális megmagyarázásának lehetetlensége. Ennek a *tudata* az, ami az abszurd embert tartja: életformája a metafizikai lázadás (fine C. problémájának „megoldása”), ami tudatát kiterjeszti egész tapasztalata hosszába. Ehhez vezet az abszurd, nem az öngyilkossághoz: ez u. i. megszüntetné. Az abszurd ember kimeríti az életet, egyetlen igazsága a kihívás. Szabadsága pontosan azonos a halálraítéléssel: közöny a jövő iránt, de kimeríteni mindent, ami adva van — azzal, hogy érzi lázadását, szabadságát, életét. Ez a tudatosság a fontos, fontosabb, mint maga a tapasztalat. Három életstílus, amely megjuttatja az abszurdumot: Don Juan, a színész, a hódító. A legabszurdabb pedig: az alkotó. A mű az egyetlen eshetőség a tudat megtartására: világosan látó közönnyel *leírni*, ez az abszurd gondolat végső ambíciója. De nem mint megoldás, hanem mint jel. A megoldás

nem abszurd, hanem legfeljebb „existencialista“ dolog. Jövőtlenül kell alkotni, természetlenül.

Az igazi abszurd hős Sisyphos. Gyűlölte a halált, szenvedélye volt az élet. A túlvilágon pedig erősebb, mint a sziklája: az isteneknek ez a lázadó proletárja. El kell hinnünk róla, hogy boldog.

Camus oly nagy sikerű könyve nemcsak előadásmódjában, amely hányatott, akadozó, hanem filozófiai értékében is kétes. Az abszurd adva lehet, mint tény, de az értelme nem. És a szerző elmulasztja föltenni azt a — ebben az összefüggésben — furcsa, mégis egyszerű kérdést: mi az értelme annak, hogy az emberi létnek úgy látszik nincs értelme, illetve nincs értelme ebben a világban? Ébből a relációból nem lett volna szabad kiindulnia a nélkül, hogy előbb a terminusaival nem foglal kozott. Végül is az abszurditás érzése nem maga a tudat, csak egy fajtájú jelentkezése az emberi tudatnak. Kérdése tehát ez lehetett volna: mi ez a tudat, amely ilyen érzésre képes, amit ilyen érzés *jelenthet?* Erre a kérdésre azonban Camus nem látszik felkészültnek. Álláspontjának értelme, hogy tudatosan (lázadva, kihívóan, a jövőtől is szabadon) kell felvállalni az abszurditást. Ennek a szörnyű tehernek a viselésére azonban semmiféle tudat-fogalmat nem dolgoz ki. Ami pedig csiráiban megtalálható nála, az véleményem szerint éppúgy, mint az existencialistáké, helytelen. Nem beszélve arról, hogy az emberi lét értelmetlensége, vagy mondjuk inkább: értelmében való veszélyeztettsége sem ott van, ahová Camus magától értetődően helyezi. Ezért van az is, hogy létünk „idegenségét“ csak ábrázolni tudja, magyarázni semmiképen sem. Úgyhogy bár könyve filozófiai igényű, nyilvánvaló róla mégis, hogy csupán költő írta.

Ponyi István.

JOAD, C. E. M.: *The Future of Morals*. London, 1946. John Westhouse. 139 l.

E könyv első kiadása 1924-ben jelent meg *Thrasymachus* címen, s a jelenlegi kiadás első négy fejezete változtatás nélkül közli az eredetit. Joad ebben a részben radikális forradalmi gondolkodást árul el — bár polgári radikalizmuson nem látszik túlmenni — és erős bírálattal illeti a polgári társadalmat és berendezkedését, ezen keresztül pedig a társadalomban élő embert általában. *Thrasymachus* kijelentéséből indul ki, amit *Platon Allamában* tett: hogy: az igazság az erősebb érdeke. A népek — teszi hozzá — azért élnek törvények szerint, mert erős uraik törvényeket kényszerítenek rájuk. Az ember természetesen állapota — mint *Hobbes* gondolta — a harc, s csupán a törvény teszi erkölcsössé. A moralisták hatására az ember hinni kezdte, hogy csak akkor magasabb rangú az állatnál, ha fékezi magát, s így lassan vademberből filiszterré lett. Ez a folyamat — mondja Joad — ismeretes mint civilizáció. Ettől kezdve az emberek erkölcsösnek azt tekintették, ami a társadalom érdekében történt, erkölcselennék az ellenkezőjét.

Ez eddig rendben volna, azonban — mint Joad írja — a folyamat még tovább is haladt. Az arisztokratikus társadalomban ugyanis a hatalmon levők igyekeztek a társadalom érdekeit saját érdekeikkel „összhangba hozni“, s így valóra vált *Thrasymachus* formulája etikai megfogalmazásban: az erkölcs az „erősebb“ érdeke lett, az erős büntetlenül követhet el bűnt, a gyengét — megbüntették érte.

Gondolatmenetének folytatásában azután a szerző — akarva, akaratlanul — a polgári társadalom demokráciájának súlyos bírálatát adja. Ha *Thrasymachus* formuláját erre a társadalomra kívánja alkalmazni, akkor az „erősebb“ helyébe a „gyengébb“ kerül. Az átlagember egymagában gyenge, nagy száma miatt azonban elég erős ahhoz, hogy morálját mindenkire rákényszerítse, s a kiválóságot vagy különlegességet ne tűrje el. Azon a társadalom az átlagemberek közül az öregek uralkodnak, s legfőbb erkölcsi céljuk, hogy elriasszák a fiatalokat a számukra már nem élvezhető élvezetektől. Különösen Amerika tűnik ki — írja Joad — moralitásának evvel a jellegével, amelyet az átlagember irigysége jellemez a kiváló ember tehetsége iránt, mert alacsonyabbrendűnek érzi magát miatta és ellenszenvvel viseltetik a különleges magatartással szemben, mert az bizonytalanná teszi. Legfőbb jellemzője ennek az erkölcsnek; az *uniformizmus*.

Az erkölcs egyformaságát követelő moralitással két tényező áll szembe — írja Joad 1924-ben —: a nő növekedő gazdasági függetlensége és a születésszabályozás. A házasság, amelynek eredetileg gazdasági alapja van s csak később ölt erkölcsi jelleget is, a nő gazdasági függetlensége által strukturájában megváltozik. A nő régóta élt abból, hogy eladta testét, vagy bizonytalan időre (házasság), vagy meghatározott időre

(prostitúció). Most a gazdasági függetlenség a nőnek — és a férfinak is — új szabadságot jelent.

Növevli ezt a szabadságot a születésszabályozás technikája és elterjedtsége. Ez első sorban a társadalom felsőbb rétegeire korlátozódott, s ők csinálták ellene a propagandát az alsóbb néposztályok felé, mert olcsó munkaerőre és ágyútöltelékre állandóan szükség volt.

Tizenkét év múlva, 1936-ban, a szerző mérlegre teszi jóslatait, és megvizsgálja, mi hogyan vált belőle valósággá. Megállapítja, hogy az akkori Európa Németországgal és Olaszországgal jóval felülmúlta Amerikát az uniformizmus területén. A nők gazdasági helyzete, amely az első világháború utáni munkaerőhiányban megváltozott, a régi formák közé tért vissza: a házias erények ismét divatosak váltak.

A második mérleg 1945-ből való, s világosan mutatja a 20 évvel előbb írt részekkel szemben a szerző gondolkodásának és stílusának dekadenciáját. Általános érvényű megállapítása alig van, leginkább az amerikai katonák angliai viselkedésén és az ifjúság magatartásán háborodik fel, mintegy önmaga fejére olvasva, amit húsz évvel előbb az öregekről mondott. Részletesen elemzi, miért látja úgy, hogy a születések száma állandóan csökkenni fog, mindent bizonyos rosszhiszemű gúnnyal néz, s csak a magányos nők felé van néhány jobb szava, akiknek lehetővé óhajta tenni a mesterséges megtermékenyítést, ha gyermek után vágyódnak. Tanulságosak azonban az utóbbi részek abból a szempontból, hogyan látja a polgári társadalom jövőjét egy öreg, de élénksemű szabadgondolkodó.

Mert annak, aki — mint ő is — elfogadja a gazdasági feltételek és erkölcsök összefüggését (azt mondja egy helyen: mindenki olyan bűnököt követ el, amilyeneket jövedelme megenged neki), világosan meg kell határoznia, ha a társadalom erkölcséről beszél, milyen gazdasági feltételek között élő társadalomról, azaz melyik társadalmi osztályról szól. Joad a két világháború korszakának demokratikus polgárságát festi meg erkölcsi képén, de egyszer sem nevezi nevén a gyermeket. Ez minden bizonnyal nem erőssége.

A másik hiány — s ez sem kisebb az előbbinél — hogy az erkölcs fogalmát jóformán azonosítja a nemi erkölcs fogalmával. Könyvének legnagyobb részében kizárólag a nemi erkölcs változásairól van szó, s csak a második világháború utáni részben kerülnek elő olyan morális magatartásformák is, mint iszákosság, lopás, udvariatlanság, türelmetlenség, gorombaság stb. — szóval társadalmi szemléleti etikájának valóban társadalmi jelentésű magatartás-elemzései. A nélkül, hogy a nemi erkölcs nagy fontosságát kétségbe akarnók vonni, nem tartozhatunk azok közé, akik az erkölcsiség egyetlen kritériumát ebben látják, s meggyőződésünk szerint egy pusztán vagy legfőképpen ezzel foglalkozó társadalmi etika hiányos. Messze vezetne annak további elemzése, mennyire foglal el a nemi kérdés a polgári morálban központi helyzetet.

Joad könyve érdekes olvasmány, bizonyára volt és van sikere a könyvpiacon is, hiszen nem ok nélkül jelent meg 1946-ban ismét kiegészítve. Természetesen, s ez ismertetéséből is látszik, célja nem az etika tudományos alapvetése, hanem társadalmi szokások, vélemények és előítéletek könnyedhangú elemzése.

Vajda György Mihály.

HEGEDÜS GÉZA: *Az emberi méltóság*. Anonymus könyvtár, 1. sz. Anonymus, Budapest, 1945. 126 lap.

Hegedüs Géza erkölcsi elmélkedéseiben arra törekedett, hogy az emberi méltóságra alapított erkölcs területét az élet gyakorlata felől megvilágítsa, előítéletektől mentesen, egy realista erkölcsstan körvonalait kibontakoztatva, gyakorlati céllal. Törekvése azért érdemel figyelmet, mert lépést jelent egy etikai irodalmunkban hiányosan képviselt laikus morál felé. Az értékek, a boldogság, a szabadság, a társadalom, a hazaszeretet és nacionalizmus, a kollektív gyűlölet, az árulás, a szolidaritás kérdései, amelyeket többek között könnyed hangon elemez, mind olyan kérdések, amelyeknek elméleti érdekességénél csak gyakorlati fontossága nagyobb. Eppen ezért érezzük helyenként sajnálkozáva fogalmait nem egészen tisztázott voltát. Tulajdonképpen az erkölcs társadalmi megfogalmazásához tartja magát, s így az értékek relatív voltát hirdeti, mégis elfogad egy olyan értéksort, amely a gyönyör-értéknél kezdődik és a jónak, mint legmagasabb-rangú értéknek megvalósításánál ér véget. Ezt az ellentétet azáltal igyekszik kiegyenlíteni, hogy — most pszichológisztikus szemlélettel — a gyönyörszerzésre irányuló egoista cselekedetet, ha magasabbrendű, a társadalom számára való értékadásnak fogja fel. (A szépre, igazra, jóra törekvés egoista eredetű, de erkölcsös tett, mert de a társada-

lomnak is jó. 43—44. l.) A dolog ilyen megfogalmazása azonban meg lehetőségen veszélyes: ebből az is következik ugyanis, hogy ha például az építész egy gyönyörű palotát épít, azaz szépre törekszik, de közben munkásait lelketlenül kiuzsorázza, erkölcsösen cselekedett, mert a szép palota felépítésével embertársainak is jót tett. A tett erkölcsi vonatkozásait csak akkor vizsgáltuk meg minden oldalról, ha motívumain és eredményen kívül eszközeit is tekintetbe vettük. S ha hajlandók vagyunk is mérlegelni azt a feltevést, vajjon az eszközök értékét nem eredményességük szabja-e meg, mégis az erkölcsi cselekedet elemzésénél meg kell fontolni azt, milyen mértékig igazolja az eredményesség az eszközt.

Hegedűs Géza könyve nem szakemberek számára készült, akik az etika problematikájában otthonosan mozognak, s nem is beszél a tudomány tolvajnyelvén, hanem mindenki számára érthetően. Természetes, ha ezt nem mentségnék, hanem kötelezett-ségnek fogjuk fel.

Vajda Gy. M.

POUND, ROSCOE: Social control through law. New Haven, 1942. Yale University Press. 138 l.

A természetjogi iskola után a szociológiai irány vette át a vezetést a jogelméletben. Ehhez az irányhoz, amely az angolszász és francia jogi irodalomban ma szinte kizárólagos — tartozik Pound is. Szerinte a jog problémáit egy olyan szociológiai jogtudomány hivatott megoldani, amely a társadalomfilozófiára támaszkodik.

Pound munkája négy részből áll. Az első rész címe: „A civilizáció és a társadalom ellenőrzése“, a másodikiké: „Mi a jog?“, a harmadiké: „Mi a jog feladata?“, a negyediké: „Az értékek problémája“.

1. A szerző szerint a társadalomtudományok alapvető fogalma a civilizáció. A civilizáció célja az ember hatalmának maximális kiterjesztése egyrészt a természetre, másrészt magára az emberre. Az emberiség haladásának a feltétele az emberiség uralma önmaga felett.

Ezt az uralmat a „social control“, a társadalmi ellenőrzés tartja fenn. A társadalom ellenőrzésének főeszközei: az erkölcs, a vallás és a jog. Ezek közül ma a jog a legfontosabb.

2. Pound vizsgálat tárgyává teszi a jog mibenlétét. Bemutatja a „jog“ szó különböző jelentéseit. Foglalkozik a jog különböző meghatározásaival (így pl. a jognak hatalomként és értékmérőként való meghatározásával).

A maga részéről a jogi kényszerelméletekhez csatlakozik. Szerinte a jog a kényszer rendszeres és szervezett alkalmazása (25. l.). Idézi Ihering szavait: „Egy jogszabály kényszer nélkül hasonló a fényhez, amely nem világít, vagy a tűzhez, amely nem melegít.“ (33. l.)

A szerző ezután azt a kérdést vizsgálja, hogy honnan nyeri a jog kötelező erejét? Szerinte a jog kötelező erejének a közvetlen tényleges forrásai a jogalkotó szervek, közvetett tényleges forrása az uralkodó társadalmi osztály. Az, hogy mi a jog végső erkölcsi forrása, eldöntetlen filozófiai kérdés.

3. A szerző szerint a jog célja: az ember létezésének és szükségletei kielégítésének az eszközeit biztosítani egy politikailag szervezett társadalomban. A jog célját tehát az emberi szükségletek és érdekek szabják meg. Így csatlakozik a szerző az Ihering-féle érdekelmélethez. Ezzel kapcsolatban vizsgálat tárgyává teszi az alanyi jog fogalmát, amelyet Ihering mint jogilag védett érdeket határoz meg.

4. Befejezésül a szerző azoknak a magasabb értékeknek a kérdésével foglalkozik, amelyek alapján a jog bizonyos érdekeket jogi védelemre méltóknak ismer ki, másoktól viszont ezt a védelmet megtagadja. Egyes idevonatkozó nézeteknek az ismertetése után megállapítja, hogy ma még nincs eldöntve az a kérdés, hogy melyek azok az értékmérők, amelyek alapján a jogot meg kell ítélni. Hangsúlyozza, hogy a civilizáció fejlődésének elengedhetetlen előfeltétele két elvnek: a szabad egyéni kezdeményezés és az emberi akaratok kooperációja elvének a szerencsés összekapcsolása.

Poundnak különben érdekes fejtegetései csaldóást okoznak annak, aki ilyen tárgyú múltól éles megkülönböztetéseket és pontos fogalommeghatározásokat vár. Ezeknek a hiánya főleg a jognak a meghatározásával kapcsolatban érezhető. Bármennyire helyes is a szerzőnek az a nézete, hogy a jog fogalmához tartozik a kényszer, ez a jellemzés önmagában még nem elegendő, minthogy a kényszer valamilyen faja minden társadalmi szabályhoz hozzátartozik. A szerző pedig nem fejti ki azt, hogy mit ért közelebből kényszern.

Scholtz Kornél.

GUILLAUME, PAUL: *Introduction a la psychologie*. (Études de psychologie et de philosophie, III.) Paris, 1945. J. Vrin, 380 l.

Az olvasó, aki Guillaume munkájából lélektani bevezetést vár, nagyon csalódik. Ez utóbbi célt a szerzőnek egy másik munkája (Manuel de psychologie, 1932, 1944*) szolgálja, ahol Guillaume valóban áttekintését nyújtja az alapvető lélektani fogalmaknak, kísérleteknek és törvényeknek. A szerző fenti munkája csak azoknak szól, akik már kellő jártasságot tanúsítanak a lélektanban, és akik kiismerik magukat a filozófiai gondolkodásmód absztrakcióiban. A munka ugyanis nem a lélektanba nyújt bevezetést, hanem a lélektan tudomány-elméletébe és így kénytelen elővenni és elemezni a lélektannak igen gyakran a filozófiai gondolkodásban gyökerező fogalom-fejlődését. A szerző a bevezetésben sorra veszi a lélektan tudományának szokásos meghatározásait, majd az első részben a fizikai világra vonatkozó gondolkodásmóddal, a második részben pedig a lélektani tudományos gondolkodással foglalkozik. Mindkét rész ugyanazt a szerkezetet mutatja, amennyiben ezeknek a tudományoknak implicit, tudományelőtti, rendszerező és objektív állásfoglalásait mutatja be. A lélektanról szóló részhez csatlakozik még egy fejezet, amelyben a lélektan és a fiziológia kapcsolatát és a tudat elméletét tárgyalja.

A szerző az első részben a fizikai világunkat megismerő tudományos gondolkodásunk fejlődését mutatja be. Ezt nagy mértékben irányította és befolyásolta a tárgyak konstanciája. Az ember mégsem tudja elérni az objektív felfedezések fokát, mert minden ismeretében erősen belejátszottak antropomorfiztikus fogalmazások. Ez a naív szemléleti mód természetesen még a filozófiai elméletekre is erősen rányomta a bélyegét. Gazdag anyag szemléltetésével mutatja be a szerző, hogyan alakul át ez a szubjektív szemléleti mód objektívvá, miként távolodnak el a fizikai világunkat megragadó kategóriák eredeti szülőhelyüktől, az emberitől. Most láthatjuk, miért foglalkozik Guillaume a fizikai ismeretekkel. Az emberi és tárgyi kategóriák viszonya igen közel áll a lélektan tudomány-elméletének alapvető kérdéseire. Az implicit fizikai megismeréshez hasonlóan, amely globális, a részek viszonyait, összefüggéseit nem képes megkülönböztetni és amelyben az egyéni szempontok a döntőek, felfedezhető első fokozatként az implicit lélektani megismerési mód. Ilyenekkel különösen morális vonatkozásokban találkozhatunk. A tudományelőtti lélektani gondolkodásról szóló fejezet igen érdekes része az embernek lélektani szókincsének kialakulásával foglalkozik, majd a lélektan vonatkozású fogalmak jelentéseit vizsgálja. A szerző azután ezeknek a fogalmaknak különböző — elsősorban a filozófusoktól származó — rendszerezését mutatja be és így jut át az objektív lélektani megismerés tárgyalásához.

Mindezeknek az erősen filozófiai jellegű fejtegetéseknek az eredménye, hogy a modern fizika és a lélektan problémáit nem látja helyesen az, aki e kettő között úgy akar különbséget tenni, hogy egyfelől az anyag tudományáról, másfelől a lélek vagy a szellem tudományáról beszél. Az alanyi és a tárgyi jelzők alapján történő megkülönböztetésnek is csak a filozófiai hagyomány az oka. Arról sem beszélhetünk, hogy a fizika a külvilágnak, a lélektan pedig a belső világunknak a tudománya. Helytelen a lélektan a jelenségek tudományának tartani, szemben a természettudományokkal, vagy az egyéni tudományának szemben az általános törvényeket kereső tudományokkal. A lélektan mai állása azt mutatja, hogy semmi jogunk sincs számára valamilyen különleges helyet biztosítani a szaktudományok birodalmán kívül. Minden ilyen törekvésnek oka abban található, hogy a szaktudományok közül a lélektan szakadt le a legkésőbb a filozófiáról.

Guillaume munkája nagymértékben hozzá fog járulni ahhoz, hogy a lélektan szerepét a tudományok globusán pontosan körülrajzolva lehetővé tegye annak a sok hibának a kiküszöbölését, amely a lélektan eredményes fejlődését még napjainkban is gyakran akadályozta. Megállapításai ugyan — éppen kritikai jellegüknél fogva — legtöbbször negációk, azonban a lélektan számára pozitív mondanivalóit sem hallgatja el. Ez utóbbiak megtalálhatók a Manuel de psychologie-ban.

Lénárd Ferenc.

LAVELLE, Louis: *La philosophie française entre les deux guerres*. Paris, 1942. Aubier. 278 l.

A könyv első része Descartes két-háború-közi jelenéről szól. Nem az elméletei a maradandóak és a jellemzőek a francia szellemre, hanem a magatartása: lényünket a gondolkodásunk alkotja, ezt kell helyesen kormányoznunk. Az igazság eredete a saját

ítéletünkben, annak evidenciájában van, és hivatásunk abban a hatalomban, amit a dolgokon gyakorlunk. Az emberi szellem szabadságának állítása, ez a cartesianismus lelke, és jelentősége csak nő olyan korban, melyekben az emberi szabadság sokkal inkább belülről (előítéletek és a félelem), mint kívülről van megítélve. A bizonyítéka ennek a szabadságnak csak egyetlen: a gyakorlása. Lehetőségének megmagyarázása azonban nem könnyű, bár magának a kételynek a természete jól megvilágítja, és összehámozza a libertas indifferentiae-val az „igazi” szabadságot, de másrészt megadja a tévedés lehetőségét is. — Descartes embere szabad és a tudásával hódító: „maître et possesseur de la nature”. Isten is csak eszköz számára ehhez.

Descartes-hoz hasonlóan Maine de Biran is azt az alapvető tapasztalatot keresi, ami biztos kiindulópontunk lehet. És ő is a tudatunk öntapasztalásában találja ezt meg. A tudatában, amely a léttel magával homogén. A birani alaptapasztalat azonban inkább így hangzik: „cselekszem, tehát vagyok”. A tudatot kutatta kialakulásának pillanatában. Így jött rá, hogy a tudat valamilyen aktivitás és akadály közötti konfliktusból születik.

Bergson kiindulása általánosabb: l'élan éternel par lequel le monde se fait: a tudatot egy olyan lendület ragadja meg, ami túlhaladja. Ez a „mobilité” maga a valóság, amely velünk mint minőség találkozik. Így kap új jelentőséget az idő: tartammá (durée) mélyül: folyton újat teremtő jövő és spiritualizáló mult.

Blondel kiinduló problémája a hit és az ész összefüggése. A filozófia szerinte nem az adott valóság leírása, hanem élet: tevékenység, amely a hithez vezet. Vizsgálódásának tárgya a gondolkodó tevékenység: l'action pensante et non l'idée de la pensée, ni même la simple pensée de l'idée. Nem rendszert akar teremteni, hanem minél közelebb maradni a gondolkodás tapasztalatához. „La conscience naissante est une pensée qui se cherche, qui s'élançe... au-delà de toute réalité...”, de ugyanakkor a gondolat magukban a dolgokban konkretizálódik. Tudatunk nem más, mint nosztalgiája „de ce qui n'est pas”. Ez a végtelen, ami biztosítja a gondolatunk noétikus és pneumatikus aspektusának egységét. A magunk részéről szabadságunk az előfeltétel ehhez. Ebben a perspektívában a filozófia nem más, mint maga az öntudatunk. De úgy, hogy „c'est avec le corps que l'homme exerce sa raison”.

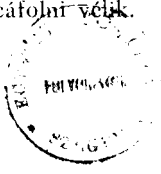
Az ember önismerte, ahogy formálja önmagát, ez az egyik témája L. Brunschvicgnek, a szellem művei, tevékenysége alapján vizsgálódva: a tudományok fejlődésén, irodalmon, politikán stb. A tudomány, a művészet, a morál az, ami jelenti a közösséget. És mindenekelőtt a tudomány, ami jelenti az igazságot. Csak a tudományos igazság igazolható és közölhető: ez az igazi közösség megalakulása.

E. Meyerson a megismerés természetét kutatta: megismerni annyi, mint azonosítani, a gondolkodás pedig a nehézségektől folyton tovább lendített mozgás. Ez annyit is jelent, hogy az azonosítás sohasem tökéletes, hogy csak bizonyos szempontból állítjuk és hogy az irracionális épp az ész tevékenységéhez szükséges.

A szerző végül az utolsó fejezetben folyóiratokkal, kollekciókkal, valamint a Descartes-kongresszussal kapcsolatban néhány legújabb gondolatáramlatról számol még be.

Lavelle könyvének fejezetei alkalmasszerűen íródtak és távolról sem jelentik a két háború közti francia filozófia teljes elénk-adását, de ennek megértéséhez mégis jó bevezetők. A francia filozófusok általában a tudatnak, mint szabadságnak és tevékenységnek a vizsgálói. Ezért látszanak sokszor pszichológusoknak és szépirodáknak. De ezt tárgyak természete követeli, nem a „dilettantizmusuk”. Nálunk általában nem értik, hogy mi a francia filozófia témája, illetve nem tartják eléggé filozófikusnak, de másrészt ezeknek a problémáknak a felfogásához nem is fognak hozzá ma sem még, csak amolyan Ebbinghaus-féle pszichológiák megértési készletével. Innen a folytonos félreértés, elcsúszott besorolás és az a komikus könnyedség, amellyel a talán legjelentősebb európai kultúra filozófiai erőfeszítéseit a felesleges nótárius tudományos lelkiismeretével és alaposságával „leleplezik” és agyoncafolni vélik.

Ponyi István.



A kiadásért felelős: Dr. Vajda György Mihály.

50008

745

XXXI–XXXII. KÖTET

1945–1946.

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
ÉS
A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

MOÓR GYULA

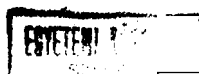
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL SZERKESZTI

FARAGÓ LÁSZLÓ



BUDAPEST, 1946.

EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.



ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Szerkesztésért és kiadásért Faragó László felel. A folyóíratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismeretetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VII., Rákóczi-út 4. III. 3.) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 16 forint; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

TARTALOM.

Értekezések.

	Oldal
<i>Moór Gyula</i> : Kereszténység és szocializmus	1
<i>Mátrai László</i> : A filozófia haladásáról	11
<i>Révay József</i> : Immoralizmus	17

Szemle.

<i>Lénárd Ferenc</i> : A nemzetközi filozófiai élet	26
<i>Hamvas Béla</i> : A francia egzisztencializmus irodalma	27
<i>Lakatos Imre</i> : A fizikai idealizmus bírálata	28

Halottaink.

<i>Faragó László</i> : Révay József	34
<i>Bartók György</i> : Tankó Béla	35
<i>Hamvas Béla</i> : Joó Tibor	36

Ismertetések, bírálatok.

T. D. Weldon: Introduction to Kant's Critique of Pure Reason (Földes-Papp K.). — *G. R. G. Mure*: An Introduction to Hegel (Bartók Gy.). — *H. A. Hodges*: Wilhelm Dilthey. An Introduction (Urbán Gy.). — *T. E. Hulme*: Speculations (Mátrai L.). — *A. J. Ayer*: The Foundations of Empirical Knowledge (Földes-Papp K.). — *J. Macmurray*: Reason and Emotion (Zemplén Gy.). — *L. Lavelle*: Du temps et de l'éternité (Hamvas B.). — *J.-P. Sartre*: L'existentialisme est un humanisme (Báti L.). — *M. C. D'Arcy*: The Mind and Heart of Love (Mándy S.). — *J. Benda*: La France Byzantine (Herman J.). — *A. Cobban*: The Crisis of Civilization (Bartók Gy.)

— <i>M. Roberts: The Recovery of the West</i> (Bartók Gy.). — <i>L. Mumford: The Condition of Man</i> (Bartók Gy.). — <i>R. I. Collingwood: The Principles of Art</i> (Baránszky-Jób L.). — <i>A. R. Howell: The Meaning and Purpose of Art</i> (Baránszky-Jób L.). — <i>Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht</i> (Moór Gy.)	Oldal 37—53
--	----------------

Bibliográfia.

A német megszállás alatt megjelent francia filozófiai munkák jegyzéke. (Összeállította: P. K.)	54
---	----

Társulati ügyek.

Jegyzőkönyv a Magyar Filozófiai Társaságnak 1946. április 26-án tartott rendkívüli közgyűléséről	57
<i>Resumé — Summary</i>	60

A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Elnök: *Moór Gyula*. Alelnökök: *Prohászka Lajos*, *Szemere Samu* és *Várkonyi Hildebrand*. Főtitkár: *Mátrai László*. Titkárok: *Földes-Papp Károly* és *Horváth R. Károly*. Pénztáros: *Lányi Ottó*.

A magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitaülést. Az ülések ügyében Horváth Károly titkár (Budapest, VIII., József-körút 79.) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvételtől a választmány dönt. A tagok évi 10 forint tagdíj ellenében ingyen kapják az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Horváth R. Károly titkár címére intézni.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámunkra telepítendő”. A Társaság pénztárosának (Lányi Ottónak) címe: Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. (Gólyavár).

FIGYELEM!

Az Athenaeum utolsó száma a német megszállás előtt készült XXX. kötet 1—2. füzeté (1944. január—július) volt. Ezzel az egyetlen számmal a XXX. kötet lezártnak tekintendő. Beköttetése céljából elkészült a tartalomjegyzéke is; 50 filléres árban az Egyetemi Nyomda Könyvesboltjában (Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 18. sz.) kapható.

ATHENAEUM

*Revue de la Société de Philosophie
Hongroise*

*A Periodical of the Hungarian
Society of Philosophy*

Resumé — Summary.

Études — Essays.

	Oldal
Gy. Moór: Christianisme et Socialisme	60
L. Mátrai: On the Progress of Philosophy	60
J. Révay: L'immoralisme	61

Articles — Minor Notes.

F. Lénárd: L'activité philosophique internationale	61
B. Hamvas: L'existentialisme en France	62
I. Lakatos: A Critique of Physical Idealism	62

* * *

Nos Morts — Our Dead	62
Revue des Livres — Book-Review	63
Bibliographie — Bibliography	66

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvételtől a választmány dönt. A tagok évi 10 forint tagdíj ellenében ingyen kapják az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Horváth R. Károly titkár címére intézni (Budapest, VIII., József-körút 79).

Postatakarékpénztári csekkszámánk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámára telepítendő”. A Társaság pénztárosának (Lányi Ottónak) címe: Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. (Gólyavár).

Ujdonságok!

Földes—Papp Károly: A filozófia vigasztalása, 1947	3—
Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben, Esztétikai előadások, 1948	48—
Lénárd Ferenc: Emberismeret, Általános lélektan, (Új Nevelés Könyvtára 2.) 1948	10—
Mérei Ferenc: Gyermektanulmány, (Új Nevelés Könyvtára 3.) 1948 ..	12—
Marót Károly: Homeros „a legrégibb és legjobb”, 1948	20—
Szalai Sándor: Bevezetés a társadalomtudományba, (Nevelők Könyvtára 4.) 1948	15—

Beszerezhetők:

az Egyetemi Nyomda könyvesboltjában

Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 18.

MAGYAR PSYCHOLOGIAI SZEMLE

A Magyar Psychologiai Társaság folyóirata.

Megjelenik évente négy számban, két füzetben. Minden számában értékes tanulmányokat hoz, amelyhez bőséges szemle- és a külföldi szakirodalmat is felölel kritikai rovat csatlakozik.

Évi előfizetés 16 forint, jogi személyeknek 20 forint.

A lapot a Magyar Filozófiai Társaság tagjai évi tagdíj (10— Ft) ellenében kapják. Tagul bárki jelentkezhetik. A **Magyar Psychologiai Szemle** címe: Budapest, II., Pengő-utca 5.

Postatakarékpénztári csekkszámla száma: 8892.

MAGYAR PAEDAGOGIA

a Magyar Paedagogiai Társaság folyóirata.

A legújabb pedagógiai törekvéseket ismerteti gazdag tanulmányok és könyvismertetések keretében.

Előfizetés egy évre 20 forint.

A Magyar Paedagogiai Társaság tagjai a lapot 10 forint tagdíj fejében megkapják.

Előfizetni lehet a Társaság pénztárosánál:

UJVARI BELÁNÁL

Budapest, II., Ady Endre-utca 27.

